الذكرى وتجدد الحضور

الدكتور محمد البكاء

مايميز البعث ، فضلاً عن كونه ، حركة تاريخية ، ذلك الايمان الراسخ بالمنطق القومي ، إذ إنه الاداة الاكثر فاعلية ، والاغنى حضوراً ، في النهوض بالواقع العربي المتخلف ، ولكي يتجسد هذا الايمان حقيقة ، لا يأتيها الباطل من بين يديها ، أو من خلفها ، كان لابد أن يتعزز بالنضال العربي ، بروحه الجهادية لتبلغ الامة أهدافها المشروعة ، وهي تعد عُدَّة بناء مشروعها القومي النهضوي الحضاري .

وإذا كان البعث (البذرة) التي استوت شجرة ، تفيأ ظلها الوارف ، أبناء أمتنا لاكثر من خمسين عاماً . بعد أن أتت أكلها ضعفين . فلانه : الرائد الذي لا يكذب أهله ، بعد أن نهض « القائد المؤسس » الاستاذ أحمد ميشيل عفلق يجابه معضلات واقع الامة المتشابك ، بلهيب ذلك الايمان ، مفتتحاً صفحات : « عهد البطولة » . فإذا كان الانتقال من نظام اجتماعي الى آخر مغاير ، ومتجاوز له في البلدان المتخلفة لا يتم الا بقفزة نوعية ، ترفض الآراء الاصلاحية ، والانتهازية التي تروج لتدرج بطيء ، طويل ، في الوصول الى أهدافها ، فإن مثل هذا الاشتراط يغدو أكثر ضرورة في واقع الامة العربية - في مرحلة ما بين الحربين العالميتين وما بعدهما - ، لذا كان خيار (البعث) في أن يكون (ثورة) تميزه عن غيره من الحركات السياسية التي عرفتها أمتنا العربية ، بعد أن ظلت تلك الحركات أسيرة واقعها ، قاصرة عن تحقيق نهضة جادة وحقيقية على مختلف المستويات ، في حين استسلم بعضها الاخر لنظريات لا تمت الى واقع الامة ، بصلة مما أفقدها ، مبررات استمرارها وديمومتها ، بعد أن أثبتت عجزها المطلق في فهم واقع الامة وما يمور فيه من تحديات .. في حين أن الثورة العربية التي جسدها (البعث) وأرسى اسس منطلقاتها النظرية والفكرية القائد المؤسس قد أدركت منذ البدء ، أن الواقع المجزأ ، المصطنع لا يعبّر عن حقيقة الامة وجوهرها ، لذا لم تكتف بمعايشته ، بل اكتشفت مضمونه الاجتماعي المتخلف ، وواقعه الطبقي المتناقض ، فكان نضالها الذي ميزته مضامينه القومية ، نضالاً اشتراكياً في الوقت ذاته ، إذ ربط (البعث) بين الاشتراكية ، واطارها القومي العربي ، كما ربط بين الوحدة وجماهيرها ، التي رأى فيها « طاقة تاريخية » ، وقوة حقيقية قادرة على انجاز مهماتها التاريخية ، والتصدي لكل مخططات أعداء الامة ، بعد أن أحكم ربط علاقة العروبة بالاسلام ، لانها ليست كعلاقة أي دين بأية قومية ، ذلك أن القومية العربية التي هي نتاج التطور التاريخي للامة وهي تؤكد هذه العلاقة الحميمية بين العروبة والاسلام قد قطعت الطريق على الفكر القومي عن الانحراف نحو (العالمية) بمفهومها الغربي التي تهمل التراث ، و (العلمانية) المجردة التي تتجاهل خصوصية العلاقة بين العروبة والاسلام .

وبذلك وضع البعث (الثورة العربية) وقضيتها (القومية) و (الانسانية) في قلب الثورة العالمية ، وعدها جزءاً منها ، من خلال النظرة الشاملة الى الظروف الدولية والعربية ، هذه النظرة التي أوجدت قواسم مشتركة في النضال والتحرر الانساني ، وقد اسفرت السنوات الأخيرة من هذا القرن عن مصداقية هذه النظرة ، وعمق استشرافها لمستقبلها وهي تعيش في حاضرها المتصل بماضيها ، المتفاعل معه . إن جهد القائد المؤسس ، وفكره النير الذي اسهم في نجاح البعث وديمومته ، كثورة تمتلك شروط إصالتها ، يعود الى ذلك الصدق الذي بني عليه البعث في كونه : ثورة قومية اشتراكية ولدت من رحم الواقع الذي صمت على محاربته ، من خلال تحليله بشكل معمق ، ومعرفة الاسباب التي أدت الى تخلف الأمة مع أنها تنطوي على عناصر الحياة الكامنة فيها ، ومن ثم الترجمة الأمينة التي جاءت تعبيراً عن حاجة أمته على الصعيدين الموضوعي ، والذاتي في مرحلتها التاريخية ، فالوحدة ، والحرية ، والاشتراكية ليست مجرد حلول سياسية ، واقتصادية ، واجتماعية لمشاكل اثقلت كاهل المجتمع العربي بقدرما كانت تعبيراً عن شروط انبعاث الأمة ، لان ترابط هذه الأهداف ، وصوغها في علاقتها الجدلية ، إذا كان دليلا على إصالة نظرية البعث ، وفكر قائدها المؤسس في رفضه للنقل الآلي ، أو الشكلي لنظريات (الاستسلامية العلمية) فإنه في الوقت ذاته استجابة لمتطلبات بقاء الأمة ، والحفاظ على هويتها ، التي أكدت حاجة الأمة الى انقلاب شامل وعميق ، وليس للاصلاح الفوقي أو الترميم الشكلي ، وهذا ما عبر عنه القائد المؤسس ، بالقول : « أصبحت الحياة القومية مرادفة لحياة الشعب العربي ، ومشاكله السياسية ، والاقتصادية ، والفكرية ، وأصبحت تعني في الوقت ذاته الثورة على التخلف ، والظلم الاجتماعي ، والثورة على التجزئة في سبيل توحيد الوطن العربي ، والثورة على أمراض المجتمع وعصبياته ، وامتهان كرامة الفرد والمجموع ، في سبيل الديمقراطية والقيم الانسانية » .

إن هذا التشخيص وما تبعه من مجابهة المعضلات بلهيب ذلك الايمان الراسخ ، والمبدئي جعل من القائد المؤسس : أمة اجتمعت في رجل ، اختار - صحبه : شباباً لهم صدق الاطفال ، وصراحتهم ، يجاهرون بالحق وبافكارهم ، لا يلوون على شيء ، ولو وقف ضدهم أهل الارض جميعاً .. وإذ يشخص ببصره نحو الغد ، لم ينس : « الذين يتململون في قبورهم من ثقل الآمال التي لم يتح لهم المجتمع تحقيقها في الحياة . أمّا المسيرة فقد أحسنت اختيار ابنائها ، الذين خبرهم ، فرأى : الصلابة في الرأى ، صفة من أجلّ صفاتهم .. نفوس عامرة لا فرق بين ظاهرها وباطنها ، ولا تناقض بين امسها ويومها ، فالمعلم - القائد المؤسس - مهم ، كيف يقهرون (عدو النفس) أولاً ، ليسلكوا الدرب ، بعد ذلك ، مطمئنين لوقع خطاهم ، وللغد الذي ينتظرهم ، والذي ننعم بافيائه اليوم في تجربة البعث - الرائدة - التي كانت تجسيداً لمبادىء

حزبها ، وقيادتها التاريخية ، في أن تكون : ثورة علمية ضد التجزئة ، كما كانت ثورة على الصعيدين : الفكري ، والاقتصادي ، وهذا ما مهد الطريق أمامها في أن تأخذ موقعها المتقدم و (القائد) لاعادة بناء ذات الأمة ، كامة ذات رسالة ، فالروح الانقلابية التي عبر عنها البعث لم تقف عند حدود السياسة ، بل امتدت الى الروح والفكر ، لتضعهما أمام مسؤولياتهما التاريخية ، في التحدي ، والتجدد ، ومضاعفة النضال ، واختصار الزمن لسد الثغرات التي تسهل مهمة أعداء الامة في تعطيل مسيرتها ، ناهيك عن خلق الأداة الثورية ، وقيادتها التاريخية المتكافئة مع مهماتها ، من جانب ، و صد المؤامرات التي تستهدف مسيرتها ، وتجربتها من جانب آخر ، فالمعركة التي خطط لها الاعداء ، منذ زمن لم تنته فصولها بعد ، ما دام العدو رافضاً الانكفاء بعد أن غذاه الطمع في استدراج بعض الأنظمة العربية ، وهذا ما جعل من البعث كما كان منذ نشوئه – ثورة بمستوى التحدي الذي كان مبرر وجوده كحركة تاريخية ، وديمومة استمرارها .. وهذا ما عبر عنه الرئيس القائد ، بالقول : « اننا في البعث العظيم نحب مبادئنا من اجل امتنا ، وشعبنا العظيم ، فثرنا لتغدو الطريق واضحة المعالم عند بداياتها ، ومنها من المثابات مالا يخطئه النظر ، والعقل لمسيرة لا تتوقف » .

أن العراق ، بثورته الشجاعة ، وقيادتها التاريخية ترجمت مبادىء البعث الى واقع عملي ملموس ينطلق من الايمان بقدرات الأمة ، وطاقتها الخلاقة التي كان فكر البعث وقائده المؤسس خير مفصح عن تجلياتها ، وحتمية انتصارها في معاركها الجهادية ، فالعقبات مهما كانت مؤذية ، فانها زائلة لا محالة ، وهذا ما يفسر سرّ صمودنا ، وانتصارنا في كل المعارك التي امتلكت حضورها القومي والانساني .

وفي الذكرى العاشرة لرحيل القائد المؤسس – رحمه الله – فإن عزاءنا أيها الراحل الكريم ، أن البعث هو خيارنا الذي يتجدد فيه الولاء للأمة ولرسالتها الخالدة ، وأن سفينة البعث ، بيد ربان أمين استطاع أن يخلق الشروط الموضوعية المطورة للحزب فكراً ، ونضالاً ، وأداة ، وأن يخطو بعراق البعث نحو ضفاف المجد والبطولة التي افتتحت أولى صفحاتها والتي تعززت لاحقاً بعد أن ارتفعت عالياً راية الجهاد في « أم المعارك » الخالدة ، التي ترى بالرغم من نصرها الذي يتعزز يوماً بعد آخر ، قومياً وإنسانياً ، أن الاكثر خطورة في هذه المرحلة ، هو ما عبر عنه الرئيس القائد : « ان الذي يقلقنا أيها الأخوة ، ليس مايلحق شعبنا ، وكل أبناء امتنا ، من أذى في أكثر من مكان ، وقطر عربي ، ومنها العراق فحسب ، إنما الذي يتقدم على هذا لانه الاكثر خطورة ، هو مصير الأمة العربية ، أو في الاقل مصيرها لمرحلة تاريخية كاملة ، وتعطيل فرصتها في التطور التاريخي ، وفي الدور القومي والانساني » .

فنم قرير العين – أيها الراحل الكريم – ، ففضلك لا ينسى ، والبذرة التي استوت شجرة وارفة الظلال تحرسها عيون القائد المجاهد صدام حسين .

إنَّ هذه "النَّفحة الروحية التي بثها الأستاذ ميشيل عفلق في حياتنا القومية بوجه عام ، وفي الحزب بوجه خاص ، هي دليل التميز الذي جعل من الفكر الذي طرحه فقيدنا الكبير ، ثورة حقيقية في عالم الفكر على المستوى القومي ، وهي التي جعلت من البعث حركة تاريخية .

الرئيس القائد
صدام حسين



الفكر القومي

بين الاغتراب والتاريخية النقدية

الاستاذ بكري محمد خليل

مقدمة في الخصائص الرئيسة للفكر القومي :

تتمثل الملامح الرئيسة للفكر القومي في النظر الى وجود الامة العربية حقيقة حية ذات جوهر واحد على الرغم من كل مقومات وخصائص كيانه السياسي الحالي .

لذا فان النظرية التي تسعى للتوحيد القومي استناداً للايمان بتلك الحقيقة هي التي تعبر عن مصلحة الامة وتوجه حياتها باتجاه تصحيح اوضاعها وتحقيق ذاتها .

فثمة فكرة قومية تتصل بالروابط والقسمات التي تجعل الجماعة البشرية العربية قومية واحدة ، منذ ما قبل عصرنا الحديث[1] ، وثمة نظرية قومية تعبر عن اوضاع تلك الفكرة ضمن مرحلتها التاريخية واهدافها[2] .

ومن هذه العناوين العامة يمكن تحديد السمتين الرئيستين للفكر القومي او عناصر تكونه الاساسية :

الاولى :

الفكرة القومية من حيث وجود الشعب العربي بهويته وكيانه ومحددات روابطه وشخصيته التاريخية ، ضمن معطيات الزمان والمكان من قيم ومثل واعراف وتقاليد وخصائص ثقافية ونفسية مشتركة ، هي عوامل تشكل بجدليتها ، الاستمرارية والتفاعل الحضاري وصيرورة الواقع القومي .

الثانية :

الدوافع التي تعبر عن وحدة التطلعات والمشاعر الجماعية ، والرغبة والانشداد لاهداف محددة ، تلبي المصالح وتستجيب لدواعي الضمير الجمعي والذات العليا للعرب بوصفهم أمة . وفي هذا الجانب تنبثق النظرية والمشروع الذي يؤطر ويلخص ذلك النزوع في فترة تاريخية معينة .

وهكذا يصبح الواقع والمبدأ القوميان ، صورتي الفكر القومي في أبرز جوانب القضية العربية ، في الصراع من اجل التحرر والنهضة ، وفي الدفاع عن مقومات واهداف الشعب العربي في متصل الذات ـ والغير على المستوى الاستراتيجي والحضاري في آن معاً .

لذا فان دراسة الجدل الخاص بعلاقة حركة الفكر مع حركة التاريخ انما تقود الى التعرف على أهم المؤثرات الفكرية والمواقف النظرية إزاء الفكرة القومية والنظرية القومية ، واللتان تبدوان أحياناً على قدر من التلازم الذي يصعب التفريق بينهما في نسيج الواقع العضوي .

كما ان المعنى الذي يكتسبه موضوع من هذا النوع ، ينبع من التحديات التي تطرح على الوطن العربي من مصادر العدوان ومشاريع الاطماع والتوسع الصهيونية والامبريالية العالمية(٢) ، التي تعمل لتوظيف المتغيرات الدولية منذ نهاية العقد التاسع في هذا القرن للامعان في تمزيق الكيان القومي وتصفية القضية العربية الوحدوية التحررية بمختلف أشكال التسلل الثقافي والتعبئة الفكرية لغرض الهيمنة وافراغ المنطلقات القومية من كل محتوياتها وتكريس هوية مصطنعة وإحلالية في الوطن العربي .

ومن هذا فان وضع اليد على ما نصطلح عليه بالاغتراب ، وعلى النظرة التاريخية سواء لاغراض التعريف او المقارنة ، من شأنه ان يمد لنا المقتربات لمنهج معالجة الموضوع في إطار هذين الاتجاهين في الفكر العربي المعاصر وبما يَصُبُّ في تعزيز الوعي بهذه الاخطار ، وتوضيح الرؤية نحو وحدة الفكر والممارسة .

وسوف نبدأ بتعريف كليهما بتركيز ، ثم نعرض جوانب من الاراء المتصلة بهما حول قضايا الفكر القومي وننتهي الى الاستنتاجات التي يتوصل اليها البحث .

* : في معنى الاغتراب ومعنى التاريخية النقدية

أ ـ الاغتراب :

ويقصد به فقدان الإرتباط بوعي قضايا الواقع وسبل معالجتها سواء بالتحليل المباشر لتناقضات الواقع القائم أو إكتشاف اتجاهات حلها ، وذلك نتيجة انفصال النظر عن حاضره ، إذ يتم تجاوز الحاضر بالانعزال والانصراف عنه إما نحو ماضي الامة في العصور التاريخية السابقة ، او إلى تجربة الاخرين ، والذي هو ماضيهم ، واعتبار كل من التيارين حلاً لقضايا الحاضر بالعودة اليهما كمستقبل لما هو معاش ولما ينبغي ان يكون . وبايجاز فان الاغتراب نوع من إنتماء النظرة الى آخر « زماني » وآخر « حضاري » بما يسلب القدرة على صفاء الرؤية وقدرتها على النفاذ الى جوهر هذه التناقضات وحلها لمصلحة الامة . وبالتالي فان الاغتراب، هو تجريد واستلاب ازاء ممكنات الواقع . انه اغتراب ذو جوانب تركيبية متعددة بالنظر الى طابعه الشمولي(١) .

يتبع الاغتراب في المعرفة التاريخية وفي صلة الوعي والارادة بتاريخ الامة الحاضر وإرادة التغيير ، فيكون مفهوم التاريخ مرتبطاً بتجربة فارقة .

ب ـ التاريخية النقدية :

الاتجاه الذي يقوم بتحليل الواقع استناداً الى معرفة تناقضاته وعوامل حركة قوانينه الاساسية انطلاقاً من اخضاعها الى حل هذه التناقضات والكشف عن طبيعتها وخصائصها لامتلاك المعرفة بالتغيير استناداً الى الحلول المستفادة والمستخلصة من الظروف القومية وفهمها جدلياً بربط الماضي بالحاضر ، والمستقبل بروح العصر .

إنَّ تحليلاً من هذا القبيل ليس وصفاً مجرداً او تفكيكاً آلياً لجزيئات ومكونات التاريخ القومي وعناصر حركته ، بل هو اجراء يعيد الظواهر الى اسبابها ومُكوناتها مع نقد كل مظاهر الفساد والعوامل التي اعاقت انطلاق العقل العربي وتحريره ورفع مستوى الانسان الى درجة الانجاز الحضاري المتكافىء مع طموحه وطاقته الابداعية ونقله الى مدارج الايجابية والتفعل لا الاستسلام للتخلف والعلاقات الاجتماعية المتاخرة والاستغلال والاضطهاد .

وهكذا فان تدارس حال الامة العربية ينبغي ان يدخل موضوعة الصلة بين مفهوم الامة والمسالة القومية وعلاقتها بالوجود القومي والاهداف العربية الوحدوية في اطار الاتجاهات السلفية أو « الاصولية » التي تفترق عن نقطة الشروع الحقيقية لبناء الموقف القومي التاريخي وتشكيله المعاصر ، والتعرف على أبعاد الفكر التاريخي النقدي الذي يولي اهتمامه في البدء « بذات الامة » وجعلها حجر الزاوية ونقطة البداية داخل التجربة التاريخية العربية لا من خارجها زماناً ومكاناً مع وضع كافة المؤثرات التي احاطت بها وتبادلت التأثير معها .

كما ان مداخلة فكرية بهذا القدر انما تتصل بوضع قضايا الاستقلال الايديولوجي والحضاري ، والهوية الثقافية ، محاوراً لتقويم الموقفين الاغترابي ، والنقدي التاريخي ، وبالتالي قياس مقدار مواجهة النفس والدنو من الاهداف القومية ومن خلال محوري الفكرة ، والنظرية القومية المعاصرة .

المحور الاول : بعض جوانب الوعي التاريخي بالفكرة القومية

استغرق الخوض في المسالة القومية من حيث فهم خصائصها ومكوناتها مدة طويلة على أساس البحث في التكوين

القومي ، وتحديد معناه ، توخياً لتعريف جامع أو اعطاء أبعاد نظرية لمقومات الوجود القومي للعرب .

وأياً كانت العوامل التي تركزت عليها مناقشات من هذا النوع وما توصلت اليه ، فان ذلك يشكل أحدى علامات تطور الوعي التاريخي والتماس مواطن الوثوق الفكري في تاسيس المعرفة القومية وتجذير الادراك بطبيعته .

وينبه د . نديم البيطار على أن هذا النمط من إدراك الهوية القومية أصبح دليلا على التخلف الفكري ، إذ إن (الهوية القومية ليست قضية جهد أو إرادة واعية وهي أقل تاثراً بها من الهوية الفردية)(٥) ويشير إلى أن الوعي التاريخي : (يتناقض أيضاً مع مفهوم الهوية القومية الميتافيزيقي ، يضعفه ، وبالتالي يساعد على هيمنة المفهوم السوسيولوجي ، لانه يتناقض أيضاً مع التقليدية المتجذرة التي كانت تغذيه سابقاً وتشكل أحد أسبابه)(٦) .

غير ان الشق « الكياني » في ادراك الهوية القومية أمر لا يمكن تغافل دراسته وتبين إطاره ، على اعتبار تاكيد شخصية الامة ، أمام عوامل الانكار وتعطيل الشعور بما يتهددها وينكر وجودها . ومن هنا فإن تناول الجوانب التكوينية النظرية لا يكون مبحثاً ميتافيزيقياً في ذاته على أساس أن الامر ضرب من التفكير الفارغ والمجرد .

فمن الصائب ان الهوية القومية ليست حصيلة ارادة واعية ، وأن نشوءها لم يكن أمراً صنعياً ، الا أن هناك إطاراً وثوابت ومقومات تمنحها هويتها ، والا لما اصبحت كذلك .

فالقومية حقيقة تأريخية حية وليست ظاهرة « أبايرونية » كلية لا نهائية وبلا محددات . وفي الوقت ذاته فان أية خصائص لها ، لا تعطيها الحق في التعالي او الانغلاق ، وهذا ما يفرق القومية المتعصبة ، عن النزعة القومية المنفتحة التي لا ترى وجودها في تناقضها مع غيرها وإنما في تكاملها وتواصلها الايجابي مع سواها أي (القومية الانسانية)(٧) .

وكما ان المسالة القومية ذات صفة تاريخية ، فان هناك بالمقابل مفاهيم ذات سمات تأريخية بحكم تشكلها في مراحل محددة وفي ظروف عربية وعالمية ظلت تؤثر في تطور الوعي كما تؤثر في تطور الواقع . وفي مقدمة هذه نظرتان تصدران عن التقليد والتجريد في العصر الحديث .

الاولى : التصور السلفي للتاريخ :

الثانية : علاقة نشوء الامة والطبقة والدولة :

(آ) التصور السلفي للتاريخ :

نعني بالتصور السلفي للتاريخ ، ذلك التصور الذي يقتطع الماضي عن الحاضر ، ثم يبادل المراكز بين الماضي والمستقبل ، فيقلب المسار الزماني بإحالة الماضي الى المستقبل لكي يكون صورته ، وفي هذا اما أن يعود الى حضارات بادت(٨) واصبحت من « حفريات التاريخ ، أو الانطلاق من إدانة الحاضر ورفضه رفضاً كاملاً باعتباره جاهلية »(٩) ينبغي مقاومته والرجوع عنه الى عصر الرسالة الاسلامية الاول .

ويماثل ذلك الموقف تيار تغريبي يلغي الماضي ويطلب القطيعة معه على أساس أنه « جاهلية » ينبغي التخلص من أوزارها . فكلا الموقفين ينطلقان إذن من شروع معرفي خاطىء . الاول يرى الحل في ماضينا ، والاخر في تاريخ اخرين وتجربتهم .

ولما كان الماضي هو العصر الذهبي ، فان تفسير قضية الانتماء لا يخرج عن ذلك كما أن الفكاك من آثار الابتعاد عن نهج تقليد السلف يرتبط بالتفسير ذاته والذي ينحل في أولى نوياته في دحض الرابطة القومية ، والانطلاق في فراغ المجاوزة الى عالمية لا تقوم على اساس فعلي .

نجد شبلي شميل يدعو الى « لوثرية » جديدة(١٠) والى التخلص من « العلوم القديمة » لنهوض أمم المشرق من سباتها ، واللحاق بمنجزات العلم الطبيعي التي لا تدانيها « معجزات العلم الالهي المصبوغة بالدم » فتتوحد الامم واللغات وتنتشر الانسانية الحقيقية ، وتنظر الى البشر كانهم أخوة واعتبار العالم وطناً واحداً(١١) .

اما مدرسة الاسلام السياسي السلفي فنجد في بعض اقسامها تعارضاً يضع العروبة في مقابل الاسلام ، وتنظر الى عالمية الاسلام مقوماً للانتماء . فهناك من يستبعد الفكرة القومية على أنها « في مصطلح أهل هذا العصر هي فكرة القومية في أوربا ، أي الدعوة الى العروبة كفاية ، إنما محبوبة من دون الله على غير شريعة رسوله صلى الله عليه وسلم بل على سنن الشيطان وخطواته باليهود والنصارى وسائر المشركين »(١٢) .

ومن الواضح ان اتجاهاً من هذا القبيل ينفي القومية ويلحقها بالفكر الاوربي الحديث من جهة ، ولا يرى في صلاحها الا اذا كانت ذات مغزى ديني من جهة اخرى ، علماً انه يرى في تلك الفكرة يهودية ، نصرانية .

وعلى النحو ذاته يقرن بعض المفكرين الاسلاميين بين الوطن والعقيدة الدينية ، ويدعون الى « الوطنية الاسلامية » ، وبالتالي الى القومية الدينية مع التفاوت في درجة التعبير ، كما عند كل من حسن البنا ، وسيد قطب على سبيل المثال .

فالبنا يحدد الخلاف مع الوطنيين في : (أننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة وهم يعتبرونها بالتخوم الارضية والحدود الجغرافية ، فكل بقعة فيها مسلم يقول لا أله الا الله محمد رسول الله ، وطني عندنا)(١٣) .

غير ان البنا لا يرفض الوطنية ولا القومية ، وانما يصطف الى جانب قومية المجد والامة (الانتماء للجماعة) ولا يرى ان الاسلام يأباه ، أما قومية الجاهلية والعدوان فيرى ان معناهما جاهلة وذميمة[١٤] .

ولا يرفض البنا خواص الامم ومميزاتها ، فلكل شعب مميزاته وقسطه من الفضيلة والخلق[١٥] ويصرح بان الاخوان المسلمين يحبون وطنهم ، وان الاسلام الحقيقي نشأ عربياً ووصل الى الامم عن طريق العرب ، كما أشار الى أنه قد جاء في الاثر « إذا ذَلَّ العرب ذَلَّ الاسلام » . وفي نص واضح الدلالة يقول : (وأحب هنا أن ننبه الى ان الاخوان المسلمين يعتبرون العروبة كما عرفها النبي (ص) فيما يرويه ابن كثير عن معاذ بن جبل (رض) « الا إنَّ العربية اللسان ألا إنَّ العربية اللسان » .. ومن هنا كانت وحدة العرب أمراً لابد منه لاعادة مجد الاسلام واقامة دولته واعتزاز سلطانه ، ومن هنا وجب على كل مسلم أن يعمل لاحياء الوحدة العربية وتاييدها ومناصرتها ، وهذا هو موقف الاخوان المسلمين من الوحدة العربية . ويستطرد في المزيد للحديث عن الموقف من الوحدة الاسلامية ولكنه يعود الى القول : « فالاسلام والحالة هذه لا يعترف بالحدود الجغرافية ولا يعتبر الفوارق الجنسية الدموية ويعتبر المسلمين جميعاً » أمة واحدة ويعتبر الوطن الاسلامي وطناً واحداً مهما تباعدت أقطاره وتناءت حدوده)[١٦] .

ويتسلسل في موضع آخر الى : (أنهم لا يرون بأساً بأن يعمل كل انسان لوطنه ، وان يقدمه في الوطن على سواه ، ثم هم بعد ذلك يؤيدون الوحدة العربية باعتبارها الحلقة الثانية في النهوض ثم يعملون للجامعة الاسلامية باعتبارها السياج الكامل للوطن الاسلامي العام . ولي ان اقول بعد هذا ان الاخوان يريدون الخير للعالم كله فهم ينادون بالوحدة العالمية لان هذا هو مرمى الاسلام)[١٧] .

ولعل هذه الدلالات تنبؤنا عن نزعة البنا المستندة على الاسس اللغوية والقيمية في تحديد مفهوم العروبة مع تداخل الاصطلاح السياسي بين الوطنية والعالمية مع ما يفيدنا في مجمل الخطاب « الإخواني » عند البنا وعدم احتفاله بالمقومات التمييزية القومية وترجيح الهوية الدينية ووحدة الايمان وليس اقتصاره عليهما[١٨] .

اما سيد قطب فيرى ان « الوطن » دار تحكمها عقيدة ومنهاج حياة وشريعة من الله . هذا هو معنى الوطن اللائق بالانسان . والجنسية عقيدة ومنهاج حياة وهذه هي الآخرة اللائقة بالآدميين)[١٩] و (الجنسية فيها هي العقيدة والوطن فيها هو دار الاسلام والحاكم فيها هو الله ، والدستور فيها هو القرآن)[٢٠] .

ان فكرة المواطنة عند سيد قطب تستحيل إلى إيمان وانتماء عقيدي اسلامي ، فهذا دار الاسلام وغيره دار حرب ، (هذا هو وحده الاسلام ، وهذه وحدها دار الاسلام ، لا الارض ولا الجنس ولا النسب ، لا الصهر ولا القبيلة ولا العشيرة) (وطن المسلم الذي يحن إليه ويدافع عنه ليس قطعة ارض وجنسية المسلم الذي يعرف بها ليست جنسية حكم)[٢١] ويصل بالتعريف الى اقصاه عندما يرى ان (شعب الله المختار حقاً هو الامة المسلمة التي تستظل براية الله على اختلاف ما بينها من الاجناس والاقوام والالوان والاوطان : ﴿ كُنتُم خيرَ أمّةٍ أُخرِجتْ للناس تأمُرُونَ بالمَعْرُوف وتَنْهَون عن المُنكر وتُؤمِنُون بالله ﴾ (١١٠ - آل عمران) ، وهكذا فان الامة عند سيد قطب تكمن في الرابطة الدينية . التي تشكل الآصرة الحقيقية ، والوطنية التي تتصل بالسماء لا بالأرض والتاريخ .

وإزاء مثل تلك التفسيرات ، ينبري مفكر عربي اسلامي آخر ، الى ان الامة الاسلامية بمعنى الرابطة الدينية اي التي تجمع بين افرادها رابطة الدين بصرف النظر عن الجنس واللغة التي لا تدخل في مفهوم الامة السياسي لانها تدخل المسلم في أية دولة . أما المفهوم السياسي فهو مرتبط بمقومات عدة تكون الدولة القومية نتيجتها . ويشير الى ان الدين هو رابطة ما بين الجماعات ولكنه ليس الاساس في قيام الدولة القومية ، وفي « منح كلمة الامة مفهومها السياسي المعاصر »[٢٢] .

ومن هذه التصورات التي تفسح النظر الى بواكير التيار الديني السياسي والعلماني في الدائرة العربية ، كل بمشروعه ، فان ثمة فجوة بين الرؤية النقدية التاريخية وبين المنطلقات التي مرونا عليها ، والتي تفسر التاريخ العربي تفسيراً دينياً ، أو أوربياً .

ان مرد هذه الضبابية في رؤية واقع المجتمع العربي المعاصر هو ضعف النقد الذاتي لمسار التاريخ العضوي ، وتحويل الماضي الى عقيدة في حد ذاتها ، الامر الذي أدى الى غياب منهج من شأنه اعادة فهم تفاصيله ومضامينه الى حجمها الحقيقي بالمراجعة وغربلة التراث ، وفك طوق التراث حول الوعي القومي ، ليتحرر من الانفعال السلبي بالحاضر وأوهام تعظيم العصور السابقة على حساب الموقف التاريخي والجدلي، والتأصيل الحضاري المبدع .

ب ـ علاقة نشوء الامة بالطبقة والدولة :

القراءة التاريخية لنشوء الامة بضوء ظهور المجتمع الطبقي ومؤسسة الدولة لم تجر في الاطار العربي استناداً الى التاريخ القومي ، بقدر ما هي في اغلب الاحوال تأويل لمرحلة التطور الرأسمالي في العالم الصناعي الاوربي .

والذي يهمنا في هذا الجانب ، ما أدت اليها تلك التأويلات

حول مسالة الظاهرة القومية في اسقاطات الاجوبة المستنبطة من الفكر الماركسي والتجربة الستالينية على وجه الخصوص ، دون الخوض في كامل التفسير المادي للتاريخ ، واطواره كما في ذلك المذهب(٢٤) .

وقد أدى المنحى الاشتقاقي المذكور الى وضع الإنموذج بمضاهاة الواقع القومي به ، بحثاً عن وجود الامة من عدمه ، والدخول في مأزق التفتيش عن الامة في بطون الكتب والمؤلفات ، وكان امراً من ذلك يتطلب إضاءة مصباح « ديوجينس » وقراءة المأثورات في رابعة النهار .

والموضوع على هذا الاساس لا يخرج عن كونه ينتهي الى محاولة إثبات شمولية الماركسية وصحة افكارها ، أكثر من كونها موقفاً جدياً لمعرفة اتجاه الوجود القومي والتعمق في دراسة او حتى تقديم الاجوبة عن مشكلات سياسية ، استراتيجية ، او تكتيكية ذات معنى(٢٥) .

وتمتد جذور هذا « التمشكل » ، الى آثار المرحلة الستالينية على واقع الماركسية في الوطن العربي ، إذ عرف ستالين الامة باعتبارها جماعة من البشر التي تكونت تاريخياً من جراء وحدة اللغة ، والارض ، والحياة الاقتصادية ، ووحدة التكوين النفسي التي تتجلى في وحدة الثقافة(٢٦) .

وهكذا فان هذا التعريف قد أبرز الوحدة الاقتصادية ، وتغافل الدولة الامر الذي لابد ان يكون له تداعياته المعروفة على تحليل ظروف الامة العربية المجزأة ، والمفتقدة لكيانها الاقتصادي المشترك . فعصر (الرأسمالية الصاعدة هو عصر نشوء الامم . والماركسيون يذهبون الى ان الامة لم توجد قبل الرأسمالية لان الشروط الاقتصادية اللازمة لنشوئها كانت لا تزال معدومة . (وهكذا فان الامة تشكل لتجمع الناس نشأت عن متطلبات الانتاج الرأسمالي وتنشأ على اساسه ، وهي تنشأ لانها ضرورية من اجل تطور الانتاج الرأسمالي الضخم) (ان نشوء الامم يبدأ في قلب المجتمع الاقطاعي مع نشوء القطاع الرأسمالي)(٢٧) .

ان مثل هذه التوجهات قد حملت قبل سنوات بعض القوى الماركسية الى طلب الفتاوي حول مشكلات الامة العربية ، فجرت الاجابة عن مطلبها كما يلي : في مسالة تكوين الامة العربية : (قضية استكمال الامة العربية لمقوماتها ، هنا يجب أخذ مميزات الامة كما صاغها ستالين . فهناك ميزة ليست متوفرة بعد وهي الاقتصاد المشترك ، لم يقل ستالين السوق المشتركة) (في قضية الامة يجب الكلام اكثر عن الشعب العربي لا عن القومية . الامة هدف لانها لا تزال في طريق استكمال تكونها . هذا مشروع برنامج وليس تصريحاً صحفياً)(٢٨) ، وهذا رأي العلماء السوفيت في ذلك الوقت حول مسالة الوحدة والامة العربية .

وكما هو ملاحظ من النص السابق فان الدولة القومية الوحدوية هي التي ستؤدي الى استكمال مقومات الامة واتمام نقصها ، وهذا ما يتفق مع ما ذهب اليه خالد بكداش في ان : (الوحدة العربية هي الطريق نحو استكمال تكوين الامة العربية تكويناً كاملاً)(٢٩) .

فالقاء الضوء على ما سبق اشترط وجود الامة بنمط الانتاج الرأسمالي ونشوء البرجوازية ، وبالمقابل فان ظروف الامة العربية التي لم تستوف تلك الشروط انما تجعل العرب « شعوباً الى حين تشكيل اقتصادها الوطني المشترك ، اي باكتمال الوحدة السياسية . فعوامل تكوين الامة من هذا المنظور لم تتميز بوضوح كاف عن العوامل السياسية مما أدى الى تضارب المفاهيم وأظهار وجود الامة امراً لاحقاً لوحدتها السياسية لان في غياب هذه الاخيرة ينبغي وجود الامة حسب الرأي المطروح .

فالعلاقة بين الوحدة والامة علاقة الثابت والمتغير الى حد كبير ذلك ان الوحدة السياسية قد تتعرض للانقسام ، والعكس صحيح ، كما انها عرضة لعوامل موضوعية كالعدوان والغزو الخارجي الذي يمزقها او يعرض نظامها السياسي للخطر ، لذا فالوحدة السياسية (تاتي نتيجة نضوج واكتمال عوامل تكوين الامة ، وعلى اساس ذلك تاتي الوحدة السياسية وليس العكس)(٣٠)وكذا الحال بالنسبة للوحدة الاقتصادية ، فهي (نتيجة من نتائج الوحدة وعندما تتحقق الوحدة وتقوم السلطة السياسية الموحدة على الوطن العربي فهي التي تحقق وحدة اقتصادية منسجمة معها)(٣١) .

والذي أردنا إجلاءه فيما مر بنا ، هو توضيح دور الصيغ الفكرية الجاهزة في البديهيات التي تدخل في وعي الامة وتتكون بفعل التجربة التاريخية لتسبغ على الحياة المشتركة القدرة على استيعاب تلقائي بشخصيتها وحضورها وثقافتها الخاصة ، دورها ووجودها في آن واحد .

لذا فان واحداً من أبرز دارسي الظاهرة القومية المعاصرين يرى ان وعي الامة بذاتها وكذلك وجودها على أرض محددة هما أهم ما يعطي الامة خصائصها ، وان تشكلها يمكن ان يتم عن طريق قيام الدولة كما هي بالنسبة لامم أوربا ، أو في خضم الصراع الوطني ، ضد القهر الاجنبي ، او بلوغ حالة التضامن الثقافي التي تمهد الى درجة أخرى هي مستوى التضامن السياسي(٣٢) .

ومن خلال الجوانب التي ترافقت بهذا المحور يمكننا وضع اليد على بعض معالم الاغتراب الناجمة عن الافتراق والنظرة التقليدية التي تميل الى الارتباط : إما بحركة الفكر والتاريخ المنقضي في اطار تجربتنا العربية الاسلامية او بحركة الفكر والتاريخ في الامم التي حققت نهضتها وأنجزت مهامها وصيغها القومية ، مما ابعدها عن تفحص الواقع العربي واكتشاف الصلة الحية بين الامة وطريقها الخاص في النهضة والتقدم .

المحور الثاني: الفكر العربي الحديث بين الاغتراب والوعي التاريخي النقدي

ظهر الفكر العربي الحديث في غمرة التحولات التي شهدها العالم في اعقاب الثورة الصناعية ، وأخذ الوعي العربي في نطوره خطاً يتنازعه البحث في انضاج تصور يؤلف بين تطلعات الامة ، واتجاهات العصر ، وبين روحها ومستوى التطور الحضاري العالمي .

ويقدم د . الياس فرح تلخيصاً مكثفاً لما طرحه الفكر العربي منذ بداية عصر النهضة من تعبيرات خلاصتها الاتي (٢٣):

١ ـ النزعة الاصلاحية الدينية المدنية

ـــــ وهي محاولة لتجاوز النظرة الدينية الشكلية التقليدية من جهة والنزعة العقلانية العلمانية التي تنطلق من نظرة خارجية للواقع فترتد الى اصلاحية طوباوية ، وأهم ممثليها (الطهطاوي ، الافغاني ، محمد عبده ، رشيد رضا) .

٢ ـ النزعة القومية الدينية

ـــــ التي وجهت فكرة الاصلاح الديني بشكل يتفق مع الفكرة العربية القومية ، وأساس هذه النزعة الفكرة الرحمية بين العروبة والاسلام ، فالاسلام جسد حقيقة الامة ، والعروبة هي الضمانة للحفاظ على جوهر الاسلام (وممثل هذا الاتجاه الكواكبي) .

٣ ـ النزعة القومية التاريخية

ـــــ وهي التي سعت الى استنهاض همم العرب عن طريق التذكير بماضيهم الحضاري وعزتهم (وممثلوها هم : اليازجي ، البستاني ، جرجي زيدان)(٢٤) .

٤ ـ الفكر الاجتماعي التقدمي

ـــــ ويتمثل في كتابات رواد الاشتراكية في الوطن العربي ، والذين عنوا بالنظريات العلمية التطورية والمسالة الاجتماعية والافكار الموجهة للانتفاضات الفلاحية ، واهم ممثلي هذا الاتجاه الشميل ، وقاسم أمين ، وقادة تلك الانتفاضات .

٥ ـ النزعات الاقليمية

ـــــ وهي التي اكتفت بالرابطة القطرية ، او الاطر الجغرافية المباشرة ، أو التي اتخذت لها نظرة تقصيبة للامة ، ضمن تلك الوحدات ، وكلها نزعات إنكماشية بعضها سلفي (الفرعونية والفينيقية) والاخر جغرافي (القومية السورية)(٢٥) ، وبعضها ثقافي جغرافي (كالفكرة المتوسطية) .

٦ ـ النزعة القومية الخالصة

ـــــ وتؤكد الرابطة القومية وتعطيها الاولوية على الرابطة الدينية ، وفي هذه الكتابات لا اثر للتفكير الاجتماعي او ربط ما هو اجتماعي بالقضية القومية ، ومن ابرز ممثليها (نجيب عازوري ، رفيق العظم ، علي ناصر الدين ، قسطنطين زريق ، وساطع الحصري) .

٧ ـ الفكر الاممي اللاقومي

ـــــ وهو الذي يقف من موضوع القومية موقفاً رافضاً وسلبياً ويكتفي بطرح قضية الصراع الطبقي طرحاً نظرياً لا يعتمد على تحليل الواقع المباشر ، ويبقى ضمن الاطر القطرية مكتفياً بالارتباط الاممي ، متجاهلاً تناقض التجزئة .

ويورد د . فرح في عمل آخر له ، وفي معرض المقارنة بين الخيارات والصيغ السياسية صيغتين أخريين هما الصيغة الامية الدينية المعادية للقومية والاشتراكية والصيغة القومية التحررية الاشتراكية(٢٦) .

وبالاعتماد على هذا الثبت للاتجاهات الرئيسة في الفكر العربي الحديث نجدها تدور حول الخيارات الحضارية والسبل المفضية اليها ، وبالتالي البحث في العقبات التي تواجه المعالجات .

وأياً كانت تلك الخيارات فهي تتشكل في اطار صراع مركب خارجي وداخلي من أجل التوحيد القومي والتحرر لاستكمال مشروع النهوض بالامة العربية ، ومعنى ذلك ان جهاز المفاهيم التطورية لا يتحرك بالطاقة التحديثية بمفردها ، وانما بقوى أخرى ذات شأن اخطر في انبعاث تلك الطاقة .

فاذا كانت العمليات التاريخية بالاساس مختلفة نسبياً عنها في الشعوب الحديثة الاستقلال في القارات الثلاث ، فان قضايا العدوان الخارجي والموقع الاستراتيجي ، والاغتصاب الصهيوني ، والتجزئة ، اضافة الى الثقل الحضاري الذي يعد مستودعاً لمعالم ومعاني انسانية عالية ترسخ ركائز الخصوصية تاريخياً ، وتعطي الملامح الفارقة للتجربة العربية عالمياً .

ان هذه الابعاد الحضارية الوحدوية تمنح الفكر العربي الحديث مقومات ترفعه الى مستوى التيار الثقافي والفكري العالمي الى جانب المدارس والاتجاهات المعاصرة الكبرى .

فبمرور الزمن ، بدأت ملامحه تنضج ، وتتفاعل قوى الفكر والعمل الثقافي وتزداد احتكاكاً وتعرفاً على بعضها وغيرها ان كان على الصعيد العربي او العالمي .

ولم يقف الامر عند ذاك فقط وانما بدأت التأثيرات تتضح بين

التجارب المختلفة، وترشح من مسام النظريات والاتجاهات العالمية داخل التجربة العربية.

ويشير سمير أمين الى ان فشل التجارب التحررية قد أدى الى التساؤل في النظريتين البرجوازية والماركسية الكلاسيكية للمجتمع العربي وتاريخه وهكذا دخلت مشكلة «التراث» في جدول المناقشات[٣٧].

ان معنى هذا، هو حدوث نوع من قيام حوار ذاتي مع النفس، ومع الآخر والاقتراب من فحص مواقع الخلاف وتلمس مواقع القرابات الفكرية. وبلا شك فان مساراً كهذا يلبي حاجات النقد والانفتاح، لا الجمود والانكفاء، وهو مؤشر على حراك الوعي التاريخي لإتجاهه الصحيح.

ولعله من الملاحظ ان دلالات الأمر عند مقارنة هذا المجال، بعناصر الانفصال والاغتراب بشان الاصول والمقومات القومية، ربما تتباين بشكل ما او بآخر في حلقات محددة، نتطرق الى اهمها:

١ / ان موضوعات الفكر العربي قد تحولت الى عناوين لتيارات حسية مؤثرة لها حضورها النظري والعملي. اذا فان الوعي القومي قد أتخذ طريقه نحو الانتشار ووضع المفاهيم العامة في نصابها. فعلى الرغم من تاثير وتداعيات انماط التفكير المجرد والترديدي النصوصي على استيعاب التصورات الجامعة كمفاهيم الانتماء والوجود القومي فان المضمون النضالي، والمعارك التحررية قد أدخلت هذه المفاهيم وعممتها على اوسع نطاق، بعد ان كادت انماط التفكير تلك ان تتراجع عن البديهيات المعلومة في اطار الثقافة العربية التقليدية[٣٨].

٢ / ان المرحلة الجنينية التي استطالت مدة من الزمن وهي تحمل وتحتضن النزوع الاقليمي قد اخذت تتراجع مفسحة الطريق أمام عوامل اللقاء مع الفكر العربي. فاذا وضعنا قضايا الصراع ضد الاستعمار ومحاولات تزييف الارادة الوطنية، الى جانب وجود قشرة المؤثرات الاجنبية في الاقطار العربية لتبين لنا اسباب تبني شعارات الاقليمية والاغتراب ثم العودة وتجاوز تلك المطالب. فثمة ما هو جوهري وما هو سطحي في الموضوع. في ساحة عربية واحدة نجد ضمن جيلين أثنين تقريباً هذه النماذج مما نقول:

آ ـ احمد لطفي السيد: كان مدفوعاً بالرد على التقليل من شرف الانتساب الى مصر فدعا الى قاعدة التمصير اساساً للاصلاح وتاسيس نظرته الوطنية الاصلاحية الدستورية والتربوية، وعلى الرغم من أنه كان يعد فيلسوف الفكر الليبرالي المصري[٣٩] فقد تحدث عن مجد العرب، وأصبح رئيساً لمجمع اللغة العربية بمصر، فكان يرى ان الخروج عن الدائرة الوطنية يخدم الاستعمار الذي يعمل لطمس حقوق الامم[٤٠]، وكان يرى ان الانتماء القومي يضيف وطناً آخر الى وطنيته، (فمصر للمصريين).

ب ـ احمد حسين: وهو زعيم الحزب الاشتراكي، الذي رفع شعار «الولايات المتحدة العربية» دعي لمناظرة للدفاع عن الفرعونية فاظهر فيها فهمه للعروبة الحضارية والانتماء الحي لها، فكان نقطة تحول عبرت عن وعي رفض القبول بشعار التحالف مع بريطانيا الذي افرغ محتوى شعار مصر للمصريين الذي رفعه عرابي[٤١]. فاتجه للنضال السياسي من موقع الالتزام بالفكرة العربية.

ج ـ د. طه حسين: ابرز ممثلي قلق مثقفي جيله. فبينما أيد الرابطة التاريخية العضوية بين مصر واوربا[٤٢]، وتبنى مفاهيم الفكر الغربي بل الرغبة في ان تصبح مصر جزءاً من اوربا لفظاً ومعنى وحقيقة وشكلاً لان مقياس الرقي في الحياة المادية هو الاخذ باسباب حياة اوربا المادية وان مصر ليست شرقية. في كل هذا دعا الى تطوير نظام التعليم في مصر ونشر ثقافتها في الاقطار العربية[٤٣] ومع تطور الوضع السياسي والثقافي في مصر، خطى خطوات واسعة لطي صفحة التجافي بالاهتمام والوثوق في العناصر الحية من تراث الامة الثقافي ففطن الى ان استرجاع شخصية مصر لا يتم في فراغ وانما باتصالها بجذورها العربية الاسلامية.

٣ / ان تلك الاوضاع الوطنية التي طالما تاثرت باقتسام النفوذ الاستعماري الاوربي في المغرب العربي ووادي النيل، و ظلت تتاثر بسياسات الدولة العثمانية الاستبدادية في المشرق، قد خف إنعكاسها حيث ان تكامل التوجه العربي الموحد قد بدأ يلوح منذ العقد الثاني من القرن العشرين، وظهرت خديعة «حق تقرير مصير العرب»، ثم بدأ التلاحم يتضح مع تطور مخطط اغتصاب فلسطين. فهذا التلازم بين مسالة الوحدة، ومواجهة المؤامرات الصهيونية قد أخذ يتبلور في العقل السياسي العربي في المغرب العربي، كما هو في ساحة المشرق حيث استباق الوعي القومي، وساحة المواجهة المباشرة لذلك المخطط. فنسمع ابن باديس يربط الوحدة العربية بالاستقلال الوطني وينبه الى ان الانكليز يستعملون الصهاينة (لقسم الجسم العربي وحط قدس الاسلام)[٤٤].

٤ / اما الفكر السياسي الاجتماعي الاشتراكي التحرري الذي كان خطابه متفاوتاً بحسب الواقع السياسي للاقطار العربية ومستوى تطورها، فقد تاثر باوضاع التخلف والتجزئة العربية من حيث تداخل اوجه تطورها الاجتماعي والثقافي والبنية الطبقية، والنمو المنفصل لقوى النضال الاجتماعي العربي بحسب اوضاع الصراعات ضمن كل قطر عربي بمفرده فكانت ملامحه هي الاكثر عرضة لانحباس طاقته وعلم تكامله على الصعيد القومي ككل،

اساعة الى غلبة العمل السياسي على ما عداه في ظل الهيمنة الاستعمارية ، وخصوصية العلاقة بين السلطة والمجتمع في تلك المدة .

ان كشف الحساب فيما مر ذكره ، يقدم لنا محصلة متوازنة ، ترينا جانباً من الالتفاف حول قواسم الوعي العربي الحديث او نشوء ايديولوجية قومية اكثر تماسكاً تفسر القضية العربية ، وتمتلك لهجته الوحدوية في محاكمة الواقع العربي وتنقد عمومياته ومسلماته بصورة عامة .

ولا يعني هذا بالطبع ان الفكر التاريخي قد استوفى كل شروط « المكافيء الذهني » الذي يرتم شقة التاخر الموروث بالاستعداد ، ولكنه يشير الى وجود ذلك القدر الذي يفسح امامه الطريق ويفتح الافاق ويضع مقدماته هو ، دون فصل الثقافة عن متطلبات العمل التاريخي بوحدة النظرية والممارسة بان تكون النظرية سابقة للوضعية الملائمة لها ، مثل تلك التي يقترحها « العروي » في امكانية فصل الثقافة عن قوامها الاجتماعي طريقاً لتاويل الماركسية بما يتلاءم مع متطلبات التغيير[45] وانتهاج تاريخانية فاعلة[46] لقراءة اوضاعه من خلال ايديولوجيتها المتقدمة عن الواقع المتأخر لتعطيه أفقاً وسلاحاً بوجه الفكر التقليدي .

ان المعطيات التي اشرنا اليها تعد خلفية لواجهة عريضة من ممكنات التحول الفكري بعد الحرب العالمية الثانية ، وهذه لابد من التماس فهمها لوضع قاعدة ايديولوجية لمشكلات متجددة ضمن الواقع التاريخي ، اهمها هي :

أولاً : قضايا التغيير ومرحلة التحرر الوطني

في المدة التي اشرنا اليها ، جاء الاختبار الاول للمفاهيم والقوى التي تبنتها ، اي معرفة قدرة الافكار على التاثير في الواقع وقابليتها على التطور . وهنا أصبح الصراع الفكري صنواً للحوار مع الواقع وتبصر قضاياه بالانتقال من التقاط الصورة الى تحميضها وأظهارها للعيان .

وأصبح طلب الانجاز هو المحك لتقرير صلاحية النظر والموقف الفكري وفي مشروعية البرامج والنظم السياسية . ومثلما هو الامر بالنسبة للاحكام المنظور اليها . بالخلاصات والنتائج فقد افترقت الرؤى في التفاصيل والحلول على الرغم من الاتفاق على قسم واسع من المباديء .

وازاء المشاكل التي جابهت أماني التغيير في مرحلة ما بعد الاستقلال من الاستعمار القديم ، انبرى الفكر العربي للبحث في تجاوز حالة التخلف وتحقيق مشروع النهوض . لذا نجد الاجوبة في اتصال مستمر بمسائل الطاقة الانسانية والانقلاب الذاتي والاعتماد على النفس ومشاكل الثقافة وايقاظ الوعي العربي .

وفي هذا الصدد يذهب مالك بن نبي في ربيع النضال التحرري الى اهمية العوامل البشرية لبناء الاقتصاد ، وبحسم هذا الموضوع بأن تقدير القيم الاقتصادية ينبغي ان يتم بالقيم الانسانية ، فيذهب لى ان فشل مشروع « شاخت » في اندونيسيا بعد الحرب العالمية الثانية ، الذي يقابله نجاح مشروع « ايرهارد » في المانيا هو بسبب فعالية الاخير في التصرف بوسائل وقيم انسانية اكثر من تلك التي في اندونيسيا[47] ، ويدلل على ان المال ليس الا هو العمل المختزن في صورته المتنقلة ، وان القيم الاقتصادية صادرة عن القيم الانسانية ، ويضع ايضاحاً مقارناً على الوجه الاتي :[48]

الانسان	الاقتصاد
١ / اليد والوقت	وسائل انتاج
٢ / عقول	اطارات فنية
٣ / تركيز العمل	تركيز رؤوس اموال

ويعكس ما ذهب اليه مالك بن نبي ، يربط جورج حنا بين مشكلة الحياة وبين حاجاتها الارضية على انها مادية قبل ان تكون روحية وسماوية فهي مادية وأرضية صرف ، ذلك ان حياة الانسان مرتبطة بمشكلة معيشته لان (كل ما تتصف به حياة الانسان او تنبثق عنها من قيم وارادة وخلق ومثالية ومبادرة يتوقف الى حد بعيد وبعيد جداً عن سيرة معيشته هذه وطريقة سيرها)[49] .

وفي اطار ذلك الحوار الذي كان يدور حول مهمات ما بعد انجلاء غبار معركة التحرر ، أهي باتجاه استكمال الشوط السياسي والانقطاع الى فك الروابط بالاستعمار واجتثات التراكيب والقوى التي تعتمد عليها داخلياً أم باتجاه البناء والتعمير والعمل له بشتى السبل لتنمية الموارد من اجل الرفاهية ، يسهم قسطنطين زريق برأيه في ضرورة ملاحظة اسباب الاضطراب في المجتمع الحديث . ويعتقد ان سبب اضطراب الثقافة هو الانكباب على الوسيلة مع غموض الغاية بالنظر لما وفرته الثقافة الحديثة من فرص متناقضة . ومحور تفكيره هو التهيؤ لايجاد مجتمع صناعي يمتلك زمام التكنيك وتكوين عقليته ذاتياً حتى يتحول الى مجتمع منتج لا مستهلك ويشترط لهذا العقل تمثل الثقافة الحديثة وعقله الناقد المدرك لحدوده حتى يعي ضعف نموه واستمرار خضوعه للوهم والهوى ، فيستوعب ما يهدد وجوده من قبل المجتمعات القوية[50] .

وفي المدة نفسها تقريباً يجري محمد البهي (١٩٥٧)

مسحاً للعلاقة التاريخية بين التيارات الفكرية الاسلامية ودور الدين فيها ، لينتهي الى ان ثمة انفصال بين المسلم وثقافته بدءاً مع الاستعمار الحديث الذي ملأ الفراغ بفكرة « الاستشراق الالحادي المادي » وهكذا فقد ابتعد الوعي عن الحركات التحررية التي قامت في اول الأمر لمنازلة الاستعمار[٥١] ، وهذا الفراغ أتاح لتلك المصادر غير الاسلامية الفرصة في التوجيه والتطبيق العملي في الحياة ، وهذا عكس ما كان في الحركات والتيارات السابقة[*] ، اذا كان الدين اساساً أولياً وهدفاً اخيراً وغاية مطلوبة . وعلى مقربة من الاحوال التي حركت اجواء التفتيش والبحث عن مستقبل الفكر والعمل العربي ، يحلل مؤسس البعث اوضاع المجتمع العربي ومميزات المرحلة التي يجتازها ، وذلك عام ١٩٤٦ فيبين المحتوى الاجتماعي للفكر القومي ، وطابع التوثب ودور القيم في الموقف من العدالة الاجتماعية ، فيقول « البلاد العربية ليست في حالة الامم الغربية من حيث المحافظة الروحية او الفكرية او الاجتماعية لان الامة العربية تشعر وتدرك تمام الادراك ان حياتها تتوقف على نبذ القديم والدخول في مرحلة تجدد قوى حاسم .. بعكس الامم الغربية التي كان تاريخها تاريخاً صاعداً متكاملًا لذلك فهي مطبوعة بطابع المحافظة) (ليس من مبرر لاصطباغ اشتراكيتنا بالصبغة المادية . فالروح في الغرب قد وصمت وصمة كبيرة لانها وقفت الى جانب الاستغلال والظلم والرجعية والى جانب شهوة التوسع والاستعمار ، فكان ولابد للاشتراكية وهي الحركة التحررية من ان ترفع لواء المادة في وجه تلك الروح المحافظة الرجعية كما كان لابد لها ايضاً حتى تستطيع الصمود .. من ان تظهر بمظهر الدين الجديد ، فجعلت المادة فلسفة عامة للكون ونظرة للحياة . اما نحن فليس هناك ما يوجب علينا أن نتبنى الفلسفة المادية حتى نكون اشتراكيين لان الروح بالنسبة الينا هي الامل الكبير والمحرك العميق لنهضتنا)[٥٢] .

وما اتينا عليه هو المشهد الذي يتسع مع صعود التحرر العربي ، وبموازاتها قيام الكيان الصهيوني ، وسياساته التوسعية العدوانية[٥٣] ، في ظل نمو قوى اجتماعية جديدة ، وتوسع التعليم ، وازدياد أهمية الوطن العربي الاستراتيجية نفطياً ، والتطوير الايديولوجي السياسي الذي بموجبه نشطت الفعالية الوحدوية شعبياً ورسمياً وأصبح التوجه نحو الواقع العربي بغرض التاثير عليه وانضاج دليل عمل له يتجاوز اوضاع التجزئة ، جزءاً لا يتجزأ من منهج النضال العربي[٥٤] .

ان هذه الصورة راحت تتكامل مع اشكال شتى من البرامج والاصطفافات من أجل مكافحة الاستعمار والصهيونية والرجعية ، ودعم قضايا الديمقراطية والوحدة العربية ، ورد العدوان الصهيوني والاجنبي على الامة العربية بالرغم من الصعوبات الجمة التي وضعتها الاخفاقات أمام المشروع التحرري نظرياً وعملياً .

وضمن هذا الاطار يأخذ الفكر العربي وجهة التصدي لاختناقات الظروف الخاصة بالتطور الداخلي في الاقطار ، ووجهة الخيار والمعالجات استناداً الى حل اشكالياته ضمن واقع الامة والتحديات الذاتية والموضوعية الامر الذي سيسفر عن وضع معادلات الاستلاب والموقف الايجابي معاً تحت اضواء الموقف الحضاري وقضايا الهوية وموضوعات الاصالة والمعاصرة ، بعد ان غدت أكثر افصاحاً عن استيعاب التجربة القومية والعالمية . وهذا ما نتقدم نحوه .

ثانياً : الفكر القومي العربي امام مشروعه الحضاري

فيما مضى لاحظنا كيف بدأت المرحلة في اطلاق مجموعة متكاملة من القضايا ترتبت عن انبعاث مشكلات الحداثة في ظل التجارب الوطنية حيث جاءت الاخيرة مثقلة بأعباء الموروث التقليدي والمكتسب في مدة الاستعمار القديم وما اعقبه من اعادة تجديد روابط التبعية .

فاذا كانت هذه الموضوعات قد اثيرت في مقتبل عصر النهضة العربية الحديثة بافكارها[٥٥] وفرضياتها فانها تثار بعد حصيلة من المستجدات تضيف المنطلقات معالم الخبرة ، وللريادة الفعل والانجاز والانضاج الفكري .

لذا فان المشروع السياسي الاستقلالي التنموي ، بالاضافة الى محاولات التوحيد والعمل العربي المشترك ، وآثار التحديث المادي والمعنوي ، مع اشتداد السيطرة والتغلغل الثقافي الاجنبي ، اضافة الى الانتكاسات التي منيت بها الامة العربية منذ انفصال الوحدة السورية المصرية ، في اطار التطويق والسعي لضرب فرص النهوض كلها أحيت من جديد الاسئلة حول إمكانية نجاح المشروع النهضوي دون شروطه القومية ، وصلة التحديث بأبعاده السياسية سواء في مواجهة الغرب ، او مسائل الاصلاح السياسي الداخلي[٥٦] .

فثمة عوامل بادية للعيان وضعت المسالة القومية برمتها في مربع البحث عن الذات ، ومراجعة النفس ، اي طرح قضية المشروع الحضاري مجدداً ، نذكر منها :

١ / استفاقة الاقطار العربية بعد عقود من تسلم نخبها الوطنية الحكم ، لتجد اوضاعها الاقتصادية متاخرة ، نتيجة ما جنته من سياسات التنمية التي خلقت مفارقات زيادة الدخل والفقر معاً ، والديون الخارجية[٥٧] ، والاضطراب والمشاكل الاجتماعية .

٢ / زحف طابع ونماذج الحياة الاستهلاكية على المجتمع مع تردي مستوى المعيشة وتراجع الواقع التضامني وتفككه ، مما انعكس على تماسك البنى الاجتماعية ، وبروز ردات الفعل والازمات السياسية والاقتصادية المستمرة .

٣ / إمعان السياسة الاستعمارية في الاستهانة بالحقوق العربية ، لفرض التسويات المرفوضة على العرب ، وصولاً الى خلق هوية مزيفة للمنطقة العربية ، لتصفية مقومات الكيان القومي وتكريس الكيان الصهيوني وتنصيبه لقيادة « الشرق الاوسط » .

٤ / التفكك الذي أصاب الوحدة الوطنية في العديد من اقطار الوطن العربي جراء الاختراق ومخططات التفتيت ، بالاستفادة من اخطاء سياسات الانظمة العربية ، الامر الذي انتهى الى ضرب العمل العربي المشترك في صميمه .

٥ / بلوغ النهب المنظم مستوى متقدم لعائدات النفط العربي ، في الوقت الذي يعاني فيه الوطن العربي من مشاكل المديونية والاستثمار .

٦ / المدى الذي بلغه التدخل والعدوان على الامة العربية ، والذي أخذ اشكال الغزو والحصار المتعدد الأوجه ، وغير المسبوق .

وهكذا فان الواقع العربي قد أخذ أهمية المراجعة الجذرية للخطط والسياسات والعقائد والافكار التي أدت او ساهمت في الاخفاقات من جهة ، وأهمية ادراك الوسائل الكفيلة للرد على التحديات التي باتت تهدد الوجود القومي من جهة اخرى .

وفي هذا الجو العام ، شرع خطاب الهوية يزاحم خطاب التحرر الذي طغى على مدة الصراع ضد الاستعمار المباشر ، فيما عد انه شكل جديد « للقومية » يعبر عن نفسه بتعابير التناقض الايديولوجي اكثر من كونه افصاحاً عن تناقض سياسي ، ذلك ان الشعوب المستعمرة سابقاً ، تعاني من عواقب العصرنة المهددة لقيمها التي اجمعت عليها ضد المحتلين[٥٨] .

ولكن حقيقة الامر تتعدى ذلك من حيث ان الخطاب ينطوي الى جانب ما ذكر ، تعبئة الاستنهاض وشد وتفعيل الموقف الوطني القومي الذي تحيط به عوامل الانقسام والتمزيق ، ما يقتضي توجيهه لاستجماع القوى الذاتية ورص الصفوف ازاء المخاطر الداخلية والخارجية[٥٩] .

واستناداً لهذه الاعتبارات ، يمكن وضع المساهمات النقدية لاليات التفكير والانتاج المعرفي ، لترقية وتحديث الفكر العربي للمستوى الذي يبلغ به التأثير العميق على الواقع نحو مشروعه الحضاري الطموح .

ولعل هذه المحاولات ، تدفع نحو انتزاع الخطاب القومي من دائرة الادراك الوثوقي الذاتي الى المنهجية والشمول وتوسيع دائرة النقد والتحليل وترصين لغته والتعبير عن آفاق الرؤية الحضارية الصحيحة .

ومايعين على السير صوب تطوير الخطاب القومي هو ان المناخ العالمي الحالي على الرغم من مظاهره السلبية ، انما يعطي القومية العربية فرصة التعبير عن هويتها ومبادئها وقيمها في المحيط الدولي على نطاق أوسع وأعمق ، ذلك ان الصراع بين المعسكرين الرأسمالي والشيوعي كان يضيق على تلك الفرصة وامكانية تحرير الموقف القومي من عوامل التشويش[٦٠] .

وفي خضم التحولات الدولية الجارية ، وكثافة الدعاوى التي تنطلق من اخضاع العالم لمنطق اقتصاديات السوق والعولمة ، واحلال المصالح بديلاً للمبادىء ، فان العديد من المبادرات الفكرية قد ارتسمت امام الوعي العربي الجديد سواء في التعمق لمعالجة قضايا الديمقراطية في الوطن العربي ، وبناء مؤسسات المجتمع المدني والسياسي ، أو للنظر في العام والخاص الانساني والحضاري ، أو البعد العلمي والمعرفي للتراث ، ودراسة موضوعات الاصالة والمعاصرة ، والقومي والقطري والعلاقة بين العروبة والاسلام ، والاعتناء بالدراسات المستقبلية وتطوير المباحث والدراسات السوسيولوجية في تفسير حركة الفكر والتاثيرات المتبادلة بينها وبين المجتمع ، وضرورات الحوار الفكري .

ويرى البعض ان سمات « النظام الثقافي العربي الجديد » ، هي جزء من ملامح واقع الثقافة العالمية ، التي لم تعد فيه للمرجعيات الفكرية الغربية نفس سطوتها ، فيما ادى تصور من هذا النوع الحديث عن ان الوطن العربي يعيش عصر الانتقال من اطار السلطوية الفاشمة الى آفاق الليبرالية المفتوحة[٦١] .

ان أهم علائم هذه الحركة الثقافية النشطة ، ليس فقط غنى الموضوعات والمناقشات الحامية ، بل هو قيمتها النقدية من جهة ، وما تفسحه من تفاعل بين أطر الوعي في الساحة العربية من موقع التخصص والخبرة ، ومن ثم التلاقح بين قطاعات الانتاج النظري ونقل الحركة الفكرية الى اجواء العودة الحقيقية للذات ، وتطوير الوعي القومي الذي تعيقه ، ضغوط الرواسب السلبية الداخلية ، وقوة تأثير (النموذج الغربي الحضاري الحديث الذي يأسر الوعي المتخلف ويجعله تابعاً من ذاته وفي قدرته على تخطي هذه المرحلة)[٦٢] .

فالفكر الغربي يقف أزاء مفاهيم وخطاب الاقصاء ومنطق التمركز والسيطرة الجبرية ، الذي يطالب الجميع باللحاق بقطار التاريخ السائر في خط واحد[٦٣] لتحقيق مهمتين : رسم استراتيجيته الثقافية لتنمية رؤيته المستقبلية من جهة ، وتكثيف دوره في الوعي والحياة العربية لتحقيق اشعاع فكري خليق بامتصاص موجات الاغتراب والتغلغل والغزو الثقافي من جهة اخرى .

(١) د . محمد عمارة . دراسة في الوعي بالتاريخ ، ط ١ ، دار الوحدة بيروت ، ١٩٨١ ، ص ١٥٢ .
(٢) ميشيل عفلق ، الكتابات السياسية الكاملة ، الجزء الاول ، حزب البعث العربي الاشتراكي ، القيادة القومية ، مكتب الثقافة والاعلام (دار الحرية - بغداد) ١٩٨٦ ، ص ١٨٦ - ١٨٩ .
(٣) على سبيل المثال ، راجع : شمعون بيريز : الشرق الاوسط الجديد ، ترجمة محمد حلمي عبد الحافظ ، الاهلية للنشر والتوزيع ، عمان ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م ، ص ٦١ - ٨٠ .
(٤) قارن هذا النوع من الاغتراب الزماني والحضاري المكاني بتلك النماذج الاغترابية الذاتية عن (العمل ، المجتمع ، الطبيعة ، الثقافة ، الاخرين) في : ريتشارد شاخت ، الاغتراب ، ط ١ ، ترجمة كامل يوسف حسين ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٠ ص ١٣١ - ٢٥٣ .
(٥) د . نديم البيطار ، حدود الهوية القومية ، ط ١ ، دار الوحدة - بيروت ، ١٩٨١ ، ص ٤٧ - ٤٨ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٤٩ .
(٧) الكتابات السياسية الكاملة للقائد المؤسس ميشيل عفلق (الجزء الاول - مصدر سابق ص ١٩٥ .
(٨) للمزيد راجع د . نبيه أمين فارس ، د . محمد توفيق حسين ، هذا العالم العربي ط ١ ، دار العلم للملايين ، ص ١٨٥ - ٢٠٣ (القسم الثالث ، عوامل التباعد - والتفريق) .
(٩) فيما اشار محمد قطب الى ان هناك سمات مشتركة بين الجاهليات ، فان جاهلية القرن العشرين لها سماتها الخاصة ، وهي التقدم العلمي المستخدم في التضليل وفتنة الانسان بالعلم ، والنظريات العلمية المنحرفة ، وتحرير المرأة راجع : محمد قطب جاهلية القرن العشرين ، دار الشروق - القاهرة ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م ، ص ٥١ - ٥٢ .
(١٠) شبلي شميل ، فلسفة النشوء والارتقاء ، دار مارون عبود ، لبنان ، ١٩٨٣ ، ص ٣٤ .
(١١) المصدر السابق ، ص ٥٠ - ٥١ .
(١٢) صالح بن عبد الله العبود : فكرة القومية العربية على ضوء الاسلام ، ط ١ ، دار طيبة - الرياض - السعودية ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨٢ م ، ص ٢٢٢ .
(١٣) مجموعة « رسائل الامام الشهيد حسن البنا » ، المؤسسة الاسلامية للطباعة والصحافة والنشر - بيروت ، د . ت ، ص ١٩ .
(١٤) المصدر نفسه ، ص ٢١ .
(١٥) نفسه ، ص ٢١ .
(١٦) المصدر نفسه ، ص ١٧٦ .
(١٧) نفسه ، ص ١٧٨ .
(١٨) انظر : مارلين نصر : القومية والاسلام في خطاب كل من حسن البنا وجمال عبد الناصر ، مجلة المستقبل العربي ، العدد ١٩٩ ، ٥ / ١٩٩٥ ، ص ٢٢ - ٢٣ .
(١٩) سيد قطب ، معالم في الطريق ، دار الشروق القاهرة - بيروت ، ص ١٥٩ .
(٢٠) المصدر نفسه ، ص ١٦٠ .
(٢١) المصدر نفسه ، ص ١٥٨ .
(٢٢) المصدر نفسه ، ص ١٦٠ .
(٢٣) د . محمد احمد خلف الله ، العروبة والاسلام ، سلسلة قضايا عربية ، رابطة الادباء في الكويت ، ١٩٨٢ م ، ص ٨٢ - ٨٤ .
(٢٤) انظر : للمزيد من خلاصة تلك التفسير في : د . علي حسين الجابري ، العرب بين منطقي الحوار والصراع (القسم الثاني) ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٩٥ ، ص ٢٦ - ٢٩ .
(٢٥) في مناقشته المسهبة لبعض الماركسيين يشير الياس مرقص المفكر الماركسي العربي المعروف الى ان العنصرين الثمينين في الفكر القومي هما الوحدة والامة العربية لذا فهو يضع الفكر القومي على ركيزة الماركسية اللينينية ، ويعارض منهج الفكر القومي (الخلدوني) والماركسية الدارجة المتعارضة مع النهاجية والافكار الماركسية : راجع الماركسية والمسالة القومية ، دار الطليعة ١٩٧٠ ص ١٧٥ - ١٨٥ .
(٢٦) راجع العرض الواسع لنقد كتاب ستالين (الماركسية والمسالة القومية) في : ساطع الحصري ، ما هي القومية ، سلسلة التراث القومي ، الاعمال القومية لساطع الحصري (١٣) ، ط ٢ مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ، ص ١٣٩ - ١٥١ .
(٢٧) ف . كيللي و م . كوفالزون ، المادية التاريخية ، ترجمة احمد داود ، دار الجماهير ، دمشق ١٩٧٠ ، ص ٣٤١ - ٣٤٢ .
(٢٨) وثائق انشقاق الحزب الشيوعي السوري ، اعداد خاص ، الجزء الاول ، ص ٥٧ - ٥٩ .
(٢٩) قدري قلعجي ، مناقشة آراء العلماء والقادة السوفيت في الامة والطبقة والوحدة والمقاومة وقضية فلسطين ، دار الكاتب العربي ، ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٤ م ، ص ١٧٨ - ١٧٩ .
(٣٠) ناجي علوش ، حوار حول الامة والقومية والوحدة ، ط ١ ، سلسلة المفكر العربي دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ص ٤٣ .
(٣١) المصدر السابق ، ص ٥١ .
(٣٢) هوارس ديفز ، القومية ، نحو نظرية علمية معاصرة ، ط ١ ، ترجمة سمير كرم مؤسسة الابحاث العربية - بيروت ، ١٩٨٠ ، ص ١٩ - ٢٠ .
(٣٣) د . الياس فرح ، الفكر العربي الثوري امام تحديات المرحلة ، دار الحرية للطباعة - بغداد ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م ، ص ٩ - ١٢ .
(٣٤) للمزيد حول (١ - ٢ - ٣ - ٤) راجع البرت حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة ط ٣ ، دار النهار ، بيروت ، ١٩٧٧ ، ص ٥١ - ١٩٧ ، ٢٦٨ - ٣١٠ .
(٣٥) انظر : ابو خلدون ساطع الحصري ، الاعمال القومية (٤) العروبة بين دعاتها ومعارضيها ، ط ٢ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٥ ، ص ٨٣ - ١٠٢ .
(٣٦) د . الياس فرح : في السياسة العربية الثورية قبل النكسة

وبعدها دار الحرية ، بغداد ، ١٩٧٢ ، ص ٢٠٢ .

(٣٧) د . سمير امين ، أزمة المجتمع العربي ، ط ١ ، ١٩٨٥ ، دار المستقبل العربي ، القاهرة ، ص ١٢٢ .

(٣٨) على سبيل المثال ، فأن علاقة الجماعة بالارض والناس بأوطانهم مسألة **مفروغ** منها في التراث العربي ، وعلى الرغم من المعاني العديدة لمفهوم الامة ، فأن ابن خلدون يشير صراحة ان كل أمة لابد لها من وطن هو **منشؤهم** ومنه أولية ملكهم لذا فأن ناصيف نصار يرى ان مفهوم الامة عند ابن خلدون جسر يمر عليه الفكر العربي من ثقافة القرون الوسطى الى ثقافة العصور الحديثة : انظر د . ناصيف نصار ، مفهوم الامة بين الدين والتاريخ ط ٢ ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ص ١٣٩ - ١٤٠ .

(٣٩) Anthony Nutting . the Arabs . Ist . Printing . the New American Libarary . N . Y . 1956 . P . 368 .

(٤٠) احمد لطفي السيد . قصة حياتي . كتاب الهلال ، العدد ١٣١ ، دار الهلال مصر ، ١٩٦٢ ، ص ١٣٧ - ١٤٠ .

(٤١) انظر : احمد عبد المعطي حجازي . عروبة مصر . ط ١ . دار الاداب ، بيروت ص ٢٢٩ - ٢٣٣ و ٣٣٥ - ٣٤٢ .

(٤٢) د . طه حسين . مستقبل الثقافة في مصر . الجزء الاول مطبعة المعارف ، مصر ١٩٣٨ ، ص ١٨ - ٤٤ .

(٤٣) المصدر نفسه . الجزء الثاني ، ص ٥١٩ - ٥٢٣ .

(٤٤) محمد الميلي : ابن باديس وعروبة الجزائر . دار الثقافة - دار العودة ، بيروت ، ١٩٧٣ ، ص ٢٣٩ - ٢٤٣ .

(٤٥) عبد الله العروي . العرب والفكر التاريخي . ط ٢ . المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ، د . ت . ص ١٨٦ - ١٩٣ .

(٤٦) انظر العرض والملاحظات الهامة حول الموضوع عند سعيد بن سعيد في : النقد الايديولوجي وتحديث العقل العربي ، قراءة في كتاب عبد الله العروي . مجلة المستقبل العربي . العدد ٧٣ . ٣ / ١٩٨٥ . ص ٥٦ - ٧٢ .

(٤٧) مالك بن نبي . تأملات في المجتمع العربي ، ط ١ . مكتبة دار العروبة القاهرة . ص ٦٥ - ٦٧ .

(٤٨) المصدر السابق . ص ٦٣ .

(٤٩) د . جورج حنا . الوعي الاجتماعي . ط ٢ . دار العلم للملايين . بيروت ، ١٩٥٨ ، ص ٤٧ .

(٥٠) راجع . قسطنطين زريق . أي غد . ط ١ . دار العلم للملايين . بيروت ، ١٩٥٧ ، ص ١٤٠ - ١٤٧ .

(٥١) د . محمد البهي . الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ط ١١ ، مكتبة وهبة ، القاهرة . ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م . ص ٤٠٢ - ٤٠٦ .

(*) يذكر المؤلف في ص (٦٦) التالي :

- على ايام المعتزلة كان الكفاح الاسلامي كفاحاً دينياً او كلامياً .
- وعلى ايام الفلسفة الاغريقية (يقصد فترة فلاسفة العرب والاسلام) كان كفاحاً فكرياً او فلسفياً .
- وعلى ايام ابن تيمية كان كفاحا ضد الصليبيين او التتار .
- وعلى ايام ابن عبد الوهاب . كان كفاحاً ضد البدعة والخرافة .
- وعلى عهد جمال الدين الافغاني ، كان كفاحاً سياسياً ضد الاستعمار الغربي .

(٥٢) في سبيل البعث . الكتابات السياسية الكاملة للقائد المؤسس ، الجزء الاول مصدر سابق ، ص ٢٨٤ - ٢٨٥ .

(٥٣) د . عبد الوهاب الكيالي . المطامع الصهيونية التوسعية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر . بيروت . ١٩٧٣ ، ص ٩٤ - ١٣٢ .

(٥٤) انظر : د . الياس فرح . مقدمة في دراسة المجتمع العربي والحضارة العربية . ط ٢ . دار الطليعة . بيروت . ١٩٨٠ ص ١٦٦ - ٢٤٤ .

(٥٥) راجع عبد العزيز الدوري . التكوين التاريخي للامة العربية . ط ٢ . مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت . دار المستقبل العربي - القاهرة ، ١٩٨٥ . ص ١٢٣ - ٢٨٥ .

(٥٦) د . معن زيادة معالم على طريق تحديث الفكر العربي . سلسلة عالم المعرفة (١١٥) المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب . الكويت . ١٤٠٧ ١٩٧٨ م . ص ٢٣٩ - ٢٤٠ .

(٥٧) بلغت المديونية الخارجية للاقطار العربية في نهاية عام ١٩٩٥ (مائة وثمان وخمسون مليار دولار) . راجع التقرير الاقتصادي العربي الموحد - جامعة الدول العربية . ٩ / ١٩٩٧ . ص ١٤٦ - ١٤٩ .

(٥٨) د . برهان غليون . الوعي الذاتي . ط ١ . منشورات . الدار البيضاء - المغرب ١٩٨٧ . ص ٦٨ .

(٥٩) انظر : بكري محمد خليل . الذاتية السودانية في معركة التحرر والهوية الحضارية مجلة الثقافة الوطنية . الخرطوم . العدد (٤) يناير ١٩٨٩ ص ٣١ - ٤١ .

(٦٠) **انظر** : حزب البعث العربي الاشتراكي - القيادة القومية ، مكتب **الثقافة والاعلام** ، التقرير السياسي للمؤتمر القومي الثاني عشر . دار الحرية - بغداد ، ١٩٩٣ ، ص ٨٧ .

(٦١) السيد ياسين ، الصراع بين الثابت والمتحول . الاهرام ، ٢٧ / ٤ / ١٩٩٥ ص ١٧ .

(٦٢) د . الياس فرح ، هل انتهى عصر القومية العربية ، مجلة شؤون سياسية العدد (٤) السنة الاولى ١٩٩٥ ، ص ٧ .

(٦٣) فرانسيس فوكوياما ، نهاية التاريخ ، ط ١ ، ترجمة د . حسين الشيخ دار العلوم العربية ، بيروت ، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م ، ص ٢٧٨ - ٢٧٩ .

الاصالة والمعاصرة

في فكر القائد المؤسس

د . محمد احمد السامرائي

كلية الاداب / الجامعة المستنصرية

مقدمة :

يشكل التراث مكوناً اساسياً « للشخصية العربية الحضارية » كونه يمثل عمق الامة في التاريخ ، واصالتها ، ومستواها الابداعي الذي اغنت به الحضارة الانسانية . وامام موقفين متناقضين من التراث : موقف رافض له كونه « ماضياً » ليبدأ « التغيير » من « الحاضر » . وموقف « مقدس » له منشَد اليه بكل مكوناته ، استطاع البعث ان يكوّن موقفاً جديداً متميزاً من التراث من خلال منهجه « العلمي الجدلي التاريخي » ومن هنا جاء الاهتمام الكبير بالتراث مكّوناً اساسياً في فكر البعث . ذلك ان الاهتمام به مسالة جوهرية واساسية يستدعيها بناء حاضر مزدهر ومستقبل يرتكز على اصالة الامة وخصوصيتها .

فالتراث تحرر من كونه « النتاج الفكري » المتبقي من المرحلة السابقة معزولًا عن الحياة العربية ونضال جماهيرها . لانه في نظر البعث « الصلة الحية بالماضي » .

لذا تميز البعث بقدرته الثورية على وضع « التراث العربي » في موقع الثورة والبناء الحضاري والفعل الانساني .

وفي هذا الاتجاه جاءت هذه الدراسة ، لان هذه المرحلة ما زالت « بحاجة » الى تعميق نضالها باعتباره الوسيلة الثورية للابقاء على الصلة الحيّة بين « الاصالة والمعاصرة » والوصول بالامة العربية الى مستوى الابداع الحضاري .

في الذكرى العاشرة لرحيل الرجل التاريخي

ماهية التراث :

الامة العربية من الامم التي لها « ماضٍ حضاري » اي لها تراث : هو اثمن شيء في حياتها ، فهو داخل في حاضرها ، مؤثر في تربيتها .. في تكوين شخصيتها .. في امالها وتطلعاتها[1] حتى اصبح هذا التراث « سجل عبقرية هذه الامة »[2] . فالتراث في حياة الامة ليس جزءاً من المعرفة او مجرد بعد تاريخي .. بل هو حياة ... فنحن امام التراث كما نحن امام مراحل حياتنا وتطورنا منذ ولادتنا حتى اللحظة الراهنة ، وحتى آخر ومضة في حياتنا في المستقبل . فهو امتداد لشخصيتنا في الماضي كما سيكون المستقبل استطالة لحياتنا الحاضرة[3] . اي ان شخصيتنا لم تولد من عدم وانما هي جزء من هذا التراث ، فتراث اي انسان وتراث اي مجتمع هو اساس شخصيته .

والتراث ايضاً كما عبر عنه انطون مقدسي : « ليس شيئاً قائماً امامنا وليس صنماً نعبده وانما هو ذاكرتنا تنادينا من الاعماق »[4] .

الا ان هناك من يرمي التراث وراءه بدعوى ان التراث عبء يعوق تقدمنا وانطلاقتنا . وانه قيد يقيد سعينا الى الانفتاح الفكري ، وانه تقليد يقف عقبة امام التجديد . بل لقد تعرض التراث من قبل اعداء الامة الى هجوم وتشويه واستهزاء . وعندما اصبح التراث في موقع تحد وكان لابد من الرد على هذا التحدي .. لان تراثنا هو وجودنا وجوهرنا .

اهمية التراث :

للتراث اهمية كبيرة في حياة الامم نظراً لما يشكله من ثقل متميز في هذه الحياة . ولبيان هذه الحقيقة نؤكد المفاهيم الاتية :

١ ـ ان التراث العربي هو « تراث عظيم » نعتز به لا لمجرد الاعتزاز والاعتداد والتفاخر ، ولكن لان وجوده تاكيد لوجودنا ودافع من دوافع الايمان والثقة والنضال والانطلاقة الى افاق الفكر .

٢ ـ ان حاضرنا يتطلب منا نظرة عميقة الى (الذات) والى (العالم) ولابد من نظرة تعيد التوازن الذي اختل في حياة الامة ، وفي علاقتها مع العالم ... التوازن المبدع بين تراثها ومعاناتها الحاضرة ، بين وجودها ورسالتها ... بين نضالها واهدافها الانسانية[5] .

٣ ـ ان التراث العربي بقدر ما هو سند لشعبنا وامتنا في مرحلتها التاريخية الراهنة ، فانه يشكل تحدياً لواقعنا ولاجيالنا في آن واحد .

فالتحدي للواقع يكشف عن « حقيقة الامة » والتحدي للاجيال الجديدة يكشف عن « المستوى » الذي ينبغي ان يرتفع اليه نضالها وسلوكها ووعيها حتى يكون : انتسابها الى التراث شرعياً ، فلا تكون متطفلة وعبئاً عليه[6] .

٤ ـ التراث « حياة وثورة وحضارة » عرفه العرب في الماضي ، وهو البعد التاريخي الذي يشكل جزءاً مكوناً لشخصيتها الفردية والاجتماعية ، فالعودة اليه تعني تجديد الصلة بما هو حي منه ، وبما هو فاعل وايجابي ومؤثر في نهضتنا ، وما هو منسجم مع حركة المجتمع وانطلاقة الامة نحو المستقبل[7] .

٥ ـ الامة العربية في عودتها الى تراثها نشعر بانها امة واحدة وان لها رسالة لا يمكن ان ترضى عنها بديلاً . فالتراث العربي وحده يعطي الامة شعوراً بالوحدة كما يعطيها حق الطموح الى حمل رسالة[8] .

٦ ـ التراث يبرز اهمية الفرد والانسان ، دون التقليل من اهمية الجماعة ومصلحتها وقوتها وتنظيمها ... ولكن الاساس في الجماعة هو الفرد .. الانسان .. الذي له عقل وضمير وسلوك[9] .

٧ ـ ان الاهتمام بالتراث لم يكن من اجل التراث « ذاته » بل من اجل « حداثة » نتطلع اليها ، حداثة نابعة من صميم حياتنا معبرة عن مقومات شخصيتنا[10] . فكما ان التراث جزء من عملية الدفاع عن « الذات » فهو ايضاً يسهم في « اعادة بناء الذات المعاصرة ايضاً »[11] .

كل تلك الحقائق تظهر لنا ان التراث هو الاساس الروحي والكيان المعنوي للامم والشعوب ، نجده في موقف انساني ـ حضاري للشخصية الانسانية في ذلك العصر .

كما يشكل التراث في اغلب سماته الاساسية الملامح القومية للامة ولشعبها حيث يستدل في اغلب الاحيان على وحدة الامة من خلاله .

اضافة الى ما يمتلكه التراث من عوامل التطور فانه ايضاً يمنح الشعوب الحيوية والنزوع الى دفع المجتمع في طريق التطور والتقدم من خلال اكتشاف حقيقة ذلك التراث ومكوناته .

وسائل الاتصال بالتراث :

يعد النضال والثورة الوسيلة المثلى للوصول الى التراث والتفاعل معه .

فالبعث منذ البدء ارتبط من جهة بالتراث العربي ... ووجد تعبيراته الحديثة في نظرة « هيغل » الجدلية التاريخية وفي استكمال هذه النظرة في « جدلية ماركس » المادية من جهة

اخرى .

هذه المنابع استقى الحزب منها ، ولم ينقلها نقلًا ولم يقلدها تقليداً ... وانما استقى ليبني شيئاً جديداً في ضوء الواقع القائم وفي ضوء التطلع الى مستقبل يرنو الى تحقيقه . ومن هذا المنطلق كان البعث متميزاً عن الذين اكتفوا بان يرددوا ما قاله التراث دون ان يصلوا اليه عبر الثورة والنضال .

فنحن : لا نفهم التراث الا عندما نناضل ، ولا نستحقه الا عندما نعمل للثورة العربية ... فالتراث يبقى اصماً وجامداً اذا لم نرتق في نضالنا وبثورتنا . عندها تحل اسرار التراث ويصبح مفهوماً ، ويصبح متفاعلاً مع حياتنا ونصبح مجددين لهذا التراث ومتابعين لقيمه ومعانيه(١٢) .

فالتراث استحقاق .. ومن خلال النضال نرتقي لنبلغه لا ان نقعد وننتظر نزوله الينا .. فلا يعقل ان نطلب من الامة ان ترتفع الى مستوى لا نكون نحن قد بلغناه ، ولا نكون قد برهنا للاخرين بانه قابل البلوغ(١٣) . عندها تتحقق في هذه الامة فكرة « الانقلاب » كونه اليقظة الحقيقية لروح الامة في مرحلة فاصلة من مراحل التاريخ الانساني(١٤) . فبدون « الانقلاب » لا يفهم اي بعث للامة فهو وحده الذي يكون الشخصية العربية من جديد .

والنضال الذي تمارسه الامة في واقعها انما هو هذا « المستقبل » الذي نتطلع اليه لنجعل منه الزمن الذي يجب ان تتحقق فيه روحنا الاصيلة ، المتمثلة في الماضي من الزمن الذي كانت فيه الروح العربية متحققة .

وإذا آمنا ان التراث لا يمكن ان يكون معزولًا عن الحياة العربية ونضال جماهير الامة العربية ، فهو ايضاً هذه الصلة الحية بالماضي التي هي في نظر البعث نضال جديد ... وهذا النضال نرتفع فيه الى مستوى الثورة حتى نستطيع ان نستوعب التراث استيعاباً مبدعاً .

إذن ... النضال هو الوسيلة الحقيقية للابقاء على هذه الصلة المتوازنة بين التراث وبين المعاصره ؛ فالنضال يوثق صلتنا بالماضي ويجعلنا نحتاج الى هذه الصلة . فهي التي تدعمنا في نضالنا ، وتقوينا وتساعدنا على تحديد هويتنا الحضارية(١٥) .

لقد تميز البعث في موقفه من التراث ببعض السمات التي جعلت منه حركة ثورية انفردت عن غيرها بقدرتها على تحقيق الصلة بين التراث والمعاصرة من خلال الثورة والنضال ، فحقق بذلك ولاول مرة في حياة الامة(١٦) :

١ ـ تحرير الفكر العربي من قيود « النظرة السلفية » التي تجعل من « الماضي » قطب الحياة والتطور والتي تخالف قوانين التاريخ والتقدم .

٢ ـ تخليص الفكر العربي من ضياع « النظرة التقدمية التجريدية » التي كانت تفهم « الحداثة » بانها مجرد اقتباس ونقل وتقليد للغرب ، وتتطلع الى مستقبل لا جذور له في الماضي والحاضر .

ان التحرر من هذين الاتجاهين لا يمكن ان يكون الا بعملية انبعاث من الداخل ، اي من خلال « الثورة » كونها الوسيلة الارقى لتحقيق اهداف الامة . « فالمستقبل وصعوبة تحقيقه وبعده الشاسع عن واقعنا » جعلنا نبحث في الماضي عن « الجديد الحي » كما ونبحث في المستقبل عن « الاصيل غير المصطنع » .... لذا كان تصورنا تصوراً جدلياً ديناميكياً يقوم على تفاعل مستمر بين حاضرنا المتخلف والنازع الى الثورة والتجدد ... وبين ماضينا الاصيل الغني العريق ، وبين المستقبل المبدع الذي نرجوه لامتنا(١٧) .

ولتحقيق هذا المستوى من النضال كان البعث يقف بين حدين(١٨) : بين الامة ، وبين الانسان الفرد ، فلكي يمتحن البعث صدق نضاله ومدى تقدمه على الطريق ان يرجع الى الامة بدورها التاريخي بعظمتها بعبقريتها ورسالتها وايضاً بواقعها الراهن .

كذلك البعث مطالب بان يرجع الى الانسان العربي ، الى المناضل العربي لانه الاداة المقدسة لتحقيق اهداف الامة العربية ، وليرى ايضاً الى اي حد تحقق في نمو شخصية الانسان العربي ، الى اي حد اخذت هذه الشخصية حقها من التفتح ، من الحرية ، من المعرفة من الحياة .

العلاقة مع التراث :

يشير فكر القائد المؤسس الى ان العلاقة مع التراث تمر بثلاث مراحل(١٩) :

الاولى : الاطلاع على التراث لاكتشافه وفهمه .

الثانية : الافتراق عن التراث والسير في طريقنا الخاص المميز .

الثالثة : الالتقاء من جديد بالتراث .

فاكتشاف التراث وفهمه يقودنا الى التحرر من النظرة المنغلقة عنه كما يمنحنا القدرة على التحرر من التعصب الاعمى له .

كما ان عملية الافتراق تقودنا الى النضال والثورة من خلال فهم الواقع والعمل على تغييره ، فهو طريق خاص متميز يقودنا الى الاتصال بالفكر الحديث بعيداً عن الاستسلام الاعمى له .

في حين ان الالتقاء مع التراث يتم من خلال وعي المرحلة الجديدة في « عمقها » . فالتغيير لن يحصل لمجرد وجود تناقض بين واقع مرحلة تجاوزتها الظروف ومتطلبات مرحلة يجب ان تاتي

لتحل محلها ، بل يجب ان يكون ثمة « وعي » على هذا التناقض تنشأ عنه « ارادة » تغيير و « تنظيم » لقوى التغيير حتى ياخذ مجراه الجدلي .

فالثورة العربية اذا لم تستلهم التراث وتستلهم روح الرسالة ومستوى الرسالة فهي فاشلة . إذ يتطلب وضع مستوى لهذه الثورة « مثلا اعلى قد لا نبلغه ـ بل يصعب جداً بلوغه ـ انما شرط اساس ان نتبناه ليكون سيرنا الى المستقبل بشخصية اصيلة ، شخصية مستندة الى هذا التراث[٢٠] .

فارتباط الثورة بالرسالة يكون من خلال الايمان بها كونها المحرك للجماهير والموحد لها . « ففكرة الرسالة مستمدة من التراث »[٢١] لان الامة اذا امتزجت شخصيتها بهذا التراث الذي هو رسالة عظمى عندها لم تعد تقبل ما هو دون هذا المستوى[٢٢] .

فالربط الجدلي بين التراث والرسالة ينطلق من عدم اعتراف الامة بواقعها السيء ولا تتنازل عن مرتبتها الاصيلة بين الامم ، فهي اذن بصلتها ببعضها وبماضيها لا تزال واحدة ولا تزال فيها الكفاءة لاسترجاع تلك المرتبة التي فقدتها موقتاً[٢٣] .

ومن هنا تاخذ الرسالة معنى « النزوع والاستعداد اكثر من كونها اهدافاً معينة محدودة »[٢٤] . هي « في فهم هذا الحاضر وتلبية ندائه والاستجابة لضروراته »[٢٥] . وبذا فان رسالة العرب الخالدة ليست للمستقبل وانما هي الان في طور التحقيق ، « فهذا الحاضر الذي يحياه العرب الان هو بدء الرسالة الخالدة »[٢٦] . عندها تتجاوز الرسالة مفهومها « حضارة » فهي شيء اعمق واصدق من ذلك ، « إنها تجربة حية ، تجربة اخلاقية ونفسية تقوم بها امة عظيمة وتضع في هذه التجربة كل حياتها[٢٧] .

ان فكرة الرسالة تقود حتماً الى تكوين نظرة الى الماضي وعلاقته بالحاضر والمستقبل . وهنا تبرز ضرورة تكوين معادلة التوازن بين الماضي والحاضر والمستقبل .

اذن كيف يتحقق مثل هذا التوازن ؟

اذا كان من مهمات المنظور الحضاري للامة العربية في مرحلتها الجديدة ان يستوعب هويتها الحضارية واطارها الثقافي وشخصيتها القومية ومشكلاتها الاجتماعية « فلابد ان ياخذ بعين الاعتبار البون الشاسع بين هذه الامة وماضيها وكذلك وبينها وبين حاضر غيرها من الامم ، اذ ان الاستلاب وعوامل الضياع في الحياة العربية من خلال الانحطاط قد بلغت حداً انكرت معه الامة نفسها نتيجة التشويه الطاريء عليها ، فهي لم تعد تعرف ذاتها[٢٨] .

وامام هذه الحقائق برز تحديان كبيران للمنظور الحضاري الانبعاثي : تحدي « التراث » وتحدي « المعاصرة » . فهو لابد ان يجمع بينهما اي بين « الاصالة » وبين روح التجدد الدائمة[٢٩] .

اذن ما الموقف من التراث الذي يجب ان يتخذه المنظور الحضاري الجديد ؟

ينطلق هذا الموقف من حقيقة ان التشكل الاصيل للمنظور الحضاري يكمن في وحدة الابعاد الثلاثة الاساسية للشخصية الحضارية[٣٠] .

١ ـ الصلة الحية بالماضي .

٢ ـ المعاناة الحية للحاضر .

٣ ـ التفاعل الحي مع روح العصر المنطلقة نحو المستقبل .

فبناء شخصية حضارية جديدة تستلزم ان يتوفر في المجتمع شرط التعامل مع الزمن من خلال منطق الحياة نفسه .

« فالتاريخ » يشكل بعداً من ابعاد الشخصية الحضارية ولكنه « التاريخ الحي » اي ما بقي من الماضي من بعد « مستقبلي » . ليشير الى المستقبل بشخصية اصيلة . شخصية مستندة الى هذا التراث الى هذه القيم الكبرى .. القيم الانسانية الاساسية .. فلا يمكن عندها الا ان نكون مبدعين[٣١] .

فكل تفكير في المستقبل لابد ان يستعيد المستقبل بصورة او باخرى المستقبل « الماضي » كحافز او موجه او مُعَبيء . وما لم تتم اعادة ترتيب العلاقة بصورة موضوعية بهذا « المستقبل الماضي » فان التفكير في المستقبل الاتي سيبقى تفكيراً على مستوى « تفكير » الحاسوب : تعطيه معطيات فيردها اليك مرتبة ترتيباً متنوعاً ولكنها لا تتضمن عنصر اللاوعي فيها[٣٢] .

اما المستقبل فيشكل بدوره بعداً اخر من ابعاد الشخصية الحضارية ولكنه المستقبل غير المنفلت من اطاره الحضاري ومن جذوره التاريخية .

والبعد الزمني الثالث هو الحاضر : فهوساحة المعركة الحضارية ، وارض التجربة الجديدة ومهد المعاناة .

فالتجربة الحقيقية للامة هي المعاناة : معاناة التمزق الذي تعيش فيه الامة ... معاناة التخلف ... معاناة البعد عن حقيقة الامة عن استعدادها ... عن طاقات جماهيرها المعطلة ، كل هذه « المعاناة » ترفع الى المزيد من النضال[٣٣] .

فمن خلالها تتحقق في هذا الواقع وحدة « الاصالة والحضارة » . فالارتفاع الى مستوى الحياة المعاصرة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية كافة ، يتطلب من جملة ما يتطلب اعادة بناء الذات نفسها . واعادة بناء الذات لابد ان تنطلق من اعادة بناء التراث ، من اعادة ترتيب العلاقة بينه كشيء ينتمي الى الماضي وبين « الحياة المعاصرة » كشيء ينتمي الى الحاضر والمستقبل[٣٤] .

بهذه العملية الجدلية يتشكل منظور حضاري اصيل وحديث ، وكل خلل في هذه العملية يؤدي الى تشكل ناقص او

مزيف ينتهي الى جمود يعطل تسارع النهضة .

ومع ذلك تبقى اشكالية الاصالة والمعاصرة هي اساساً اشكالية ايديولوجية تعكس نوعاً من التمزق في الوعي اساسه هيمنة الماضي على الحاضر ، وتناقض المستقبل مع الماضي . الا ان المعرفة الصحيحة بالواقع من الشروط الضرورية لتجاوز هذه الاشكالية على صعيد الوعي بوصفه مجالاً يحتله مشروع المستقبل .

إن اشكالية الاصالة والمعاصرة هي اشكالية نهضوية وفكر النهضة يقوم اساساً على الانتظام في تراث من اجل تحقيق قفزة نحو المستقبل[٣٥] .

التراث الروحي :

الاسلام هو التراث الروحي للامة العربية ، كما انه ثورة اخلاقية وفكرية واجتماعية حاسمة في تاريخ البشر . وهو في نظر البعث المحرك للامة وملهمها ومرجعها الروحي ، وهو الحركة الثورية المثلى . ولما كانت النظرة الجديدة الى التراث هي من اهم افكار الحزب ، لذا نجد القائد المؤسس يشير الى مكانة التراث الروحي فيه ، فهو يقول : خلاصة افكاري وضعتها في « ذكرى الرسول العربي »[٣٦] ففي هذا « الخطاب »[٣٧] نجد موقف البعث الايجابي من الدين .

فحركة البعث قامت بشيئين في هذا المجال :

١ ـ اعطت الدين بصورة عامة دوره المشروع في حياة البشر وتاريخهم وتطورهم .

٢ ـ اعطت الاسلام الدين العربي ، الدين الانساني ، المكانة الاساسية في تكوين قوميتنا ، ليس فقط بالنسبة الى الماضي وانما بالنسبة الى كل وقت ، فما دامت الامة العربية على هذه البسيطة ، فالاسلام هو التراث الروحي لها[٣٨] .

عندما اصبحت الحياة القومية عند البعث تشمل كل شيء والعقيدة الدينية داخلة في تكوينها دخولاً حضارياً » . فكانت رداً على تلك « الايديولوجيات التي تفصل العقيدة الدينية عن العقيدة القومية والثورة القومية بكل متطلباتها »[٣٩] .

كما اكد البعث من جانب اخر عدم نفيه للاممية من خلال فهم القومية على ضوء تراث الامة الانساني وتجربتها النضالية ، فكان مفهوماً « اممياً » و « انسانياً » « اممية بمعنى الانفتاح والمشاركة في المثل وفي المصالح وفي طريق الحرية والاشتراكية »[٤٠] .

ومن هذا المنطلق اصبحت النظرة الى القومية نظرة جديدة مستوحاة من روح العصر وحاجات الامة وماضيها الاصيل . فالاسلام كان تجربة رائدة واستعداداً دائماً في حياة الامة . امتلك سماته من عمق هذه التجربة وابعادها في الامة ، لذا فان الموقف من هذه التجربة ينطلق من :

١ ـ ان هذه التجربة ليست حادثاً تاريخياً يذكر للعبرة والفخر بل هي استعداد دائم في الامة العربية تمثل فيها حياة الرسول خلاصة لحياة العرب ، هذه الحياة ممثلة للنفس العربية في حقيقتها المطلقة لا يمكن ان تعرف بالذهن بل بالتجربة الحية[٤١] .

٢ ـ ان امة عظيمة حشدت كل قواها فانجبت محمداً ، ما دام هذا الرجل فرداً من افراد الامة التي حشد محمد كل قواه فانجبها ، يصبح لزاماً علينا ان تصبح كل حياة هذه الامة في نهضتها الجديدة تفصيلاً لحياة رجلها العظيم . « كان محمد كل العرب فليكن كل العرب اليوم محمداً »[٤٢] .

٣ ـ كان الاسلام حركة عربية معناه : تجدد العروبة وتكاملها . فالمسلم في ذلك الحين لم يكن سوى العربي ولكن العربي الجديد المتطور المتكامل . وكان المسلم هو العربي الذي آمن بالدين الجديد لانه استجمع الشروط والنضال اللازمة ليفهم ان هذا الدين يمثل وثبة العروبة الى الوحدة والقوة والرقي[٤٣] .

ومن هذا المنطلق تحققت العلاقة العضوية بين العروبة والاسلام ، عندما وضع البعث الاسلام كثورة « اخلاقية وفكرية واجتماعية » حاسمة في تاريخ البشر ، وضعها في صلب القومية العربية . بهذا المعنى لا يوجد عربي غير مسلم ، هذا اذا كان العربي صادق العروبة . فالعروبة تعني الاسلام بهذا المعنى الرفيع الذي لا تعصب فيه ولا تميز[٤٤] .

٤ ـ ان كل امة عظيمة عميقة الاتصال بمعانيها الكونية الازلية ، تنزع في اصل تكوينها الى القيم الخالدة الشاملة . والاسلام خير مفصح عن نزوع الامة العربية الى الخلود والشمول ، فهو اذن في واقعه عربي ، وفي مراميه المثالية انساني . فرسالة الاسلام انما هي خلق انسانية عربية[٤٥] .

خاتمة :

يبقى البعث « الحركة الثورية الاصيلة » التي استطاعت ان تكون موقفاً متميزاً من التراث العربي ، وساعد على ذلك فكره « العلمي والثوري » ومنهجه « الجدلي » وصولًا الى تكوين « معادل » التوازن بين الماضي والحاضر والمستقبل ، الذي صاغ بالنتيجة منظوره الحضاري ليجعل منه حركة « ابداع »[٤٦] عربية في مرحلتنا الراهنة .

فالبعث وضع التراث في قلب الثورة العربية المعاصرة فعتق التراث من صفة الجمود والتجمد ، وكذلك تحريره من الاستسلام للمعاصرة بصيغة النقل والتقليد ، فاعطى بذلك ولاول مرة في تاريخ الامة العربية المعاصر مفهوماً متجدداً وثورياً اصيلًا « للحداثة » .

الهوامش

١ ـ ميشيل عفلق ، البعث والتراث ، دار الحرية للطباعة ، بغداد ، ط ١ ، ١٩٧٦ ، ص ٤٥ .
٢ ـ المصدر نفسه ، ص ٥١ .
٣ ـ حوار مع د . الياس فرح في كتاب : ماجد السامرائي ، الزمن المستعاد ، دار الحرية للطباعة ، بغداد ، ١٩٧٨ ، ص ٦٧ .
٤ ـ المصدر نفسه ، ص ٣٦ .
٥ ـ د . الياس فرح ، مقدمة في دراسة المجتمع العربي والحضارة العربية ، دار الشؤون الثقافية العامة ، ط ٢ ، بغداد ، ١٩٨٦ ، ص ٢٩ .
٦ ـ د . الياس فرح ، في الثقافة والحضارة ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٨٧ ، ص ٦١ .
٧ ـ المصدر نفسه ، ص ٦٨ .
٨ ـ ميشيل عفلق ، البعث والتراث ، المصدر السابق ، ص ٨٦ .
٩ ـ المصدر نفسه ، ص ٨٩ .
١٠ ـ د . محمد عابد الجابري ، المسالة الثقافية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، سلسلة الثقافة القومية (٢٥) ط ١ ، بيروت ، ١٩٩٤ ، ص ٢٥٠ .
١١ ـ المصدر نفسه ، ص ٢٥٢ .
١٢ ـ ميشيل عفلق ، البعث والتراث ، المصدر السابق ، ص ٤٧ .
١٣ ـ ميشيل عفلق ، في سبيل البعث ، دار الطليعة ، ط ٧ ، بيروت ، ١٩٧٢ ، ص ٨٢ .
١٤ ـ المصدر نفسه ، ص ٨٤ .
١٥ ـ حوار مع الدكتور الياس ، ماجد السامرائي ، المصدر السابق ، ص ٨١ .
١٦ ـ د . الياس فرح ، في الثقافة والحضارة ، المصدر السابق ، ص ١٤ .
١٧ ـ ميشيل عفلق ، البعث والتراث ، المصدر السابق ، ص ٣٦ .
١٨ ـ المصدر نفسه ، ص ٧٥ .
١٩ ـ المصدر نفسه ، ص ٩١ .
٢٠ ـ المصدر نفسه ، ص ٥٣ .
٢١ ـ المصدر نفسه ، ص ١٠٢ .
٢٢ ـ المصدر نفسه ، ص ٥٣ .
٢٣ ـ ميشيل عفلق ، في سبيل البعث ، المصدر السابق ، ص ١٠٢ .
٢٤ ـ المصدر نفسه ، ص ١٠٤ .
٢٥ ـ المصدر نفسه ، ص ١٠٨ .
٢٦ ـ المصدر نفسه ، ص ١٠٩ .
٢٧ ـ المصدر نفسه ، ص ١١٢ .
٢٨ ـ د . الياس فرح ، قراءة منهجية في كتاب « في سبيل البعث » جـ ١ ، دار الرشيد للنشر ، بغداد ، ١٩٨١ ، ص ٧٦ .
٢٩ ـ المصدر نفسه ، ص ٧٧ .
٣٠ ـ د . الياس فرح ، مقدمة في دراسة المجتمع العربي ، المصدر السابق ، ص ٢٦ .
٣١ ـ ميشيل عفلق ، البعث والتراث ، المصدر السابق ، ص ٥٤ .
٣٢ ـ د . محمد عابد الجابري ، مسالة الهوية : العروبة والاسلام والغرب ، مركز دراسات الوحدة العربية ، سلسلة الثقافة القومية (٢٧) ط ١ ، بيروت ، ١٩٩٥ ، ص ٩٣ .
٣٣ ـ حوار مع الدكتور الياس فرح ، ماجد السامرائي ، المصدر السابق ، ص ٨١ .
٣٤ ـ د . محمد عابد الجابري ، المسالة الثقافية ، المصدر السابق ، ص ٢٥٢ .
٣٥ ـ المصدر نفسه ، ص ٢٧٢ .
٣٦ ـ ميشيل عفلق ، البعث والتراث ، المصدر السابق ، ص ٤٦ .
٣٧ ـ « ذكرى الرسول العربي » خطاب القي على مدرج الجامعة السورية في ٥ نيسان عام ١٩٤٣ . يراجع النص في كتاب في سبيل البعث ، للقائد المؤسس ، ط ٧ ، ١٩٧٢ ، ص ١٢٧ .
٣٨ ـ ميشيل عفلق ، البعث والتراث ، المصدر السابق ، ص ٢١ .
٣٩ ـ المصدر نفسه ، ص ٢٢ .
٤٠ ـ المصدر نفسه ، ص ٢٣ .
٤١ ـ ميشيل عفلق ، في سبيل البعث ، المصدر السابق ، ص ١٣٠ .
٤٢ ـ المصدر نفسه ، ص ١٣١ .
٤٣ ـ المصدر نفسه ، ص ١٣٢ .
٤٤ ـ ميشيل عفلق ، البعث والتراث ، المصدر السابق ، ص ٢٨ .
٤٥ ـ ميشيل عفلق ، في سبيل البعث ، المصدر السابق ، ص ١٣٢ .
٤٦ ـ الابداع : هو الاضافة الثورية في قفزة نوعية لما تعطينا اياه الحضارة في اي وقت من اوقاتها .

التراث

في فكر القائد المؤسس

عبد الجبار محمود السامرائي
عضو اتحاد المؤرخين العرب

> من الوفاء أن نتوقف عند الجوانب المميزة لشخصيته الفذة النادرة ، قائداً ، ومعلماً ، ومناضلاً ، ومفكراً ، وقدوة في السلوك الثوري الحقيقي ، وفي التجسيد الحي للمبادىء ، وللقيم الخلقية ، وللمستوى التاريخي في التعامل مع الحياة .
>
> الرئيس القائد
> صدام حسين

حظي التراث باهمية خاصة في فكر القائد المؤسس احمد ميشيل عفلق (رحمه الله) ، لانه احد ابرز أدرات الوعي القومي ، المعبر عن انتماء الامة الحضاري ، والشاهد على حيويتها واصالتها ، كامة اسهمت في صنع التاريخ ، ولانه يعد اداة حفز إجتماعي يمد الامة بمقومات الاعتزاز بالذات ، ويعزز ثقتها بنفسها وصلتها بمبادئها ، ويثير فيها الشعور بالمسؤولية التاريخية ، وهو قادر على ان يلهمها روح النهضة ويفتح امامها افاق التجدد .

ولان التراث اداة نهضة ، فهو رسالة تعيش في الحاضر وتخاطب المستقبل ، وتتواصل معه من خلال قدرتها على تحديد حجم الانجاز الحضاري ، وبالتالي تحديد حجم الاضافة الحضارية المطلوبة من الاجيال القادمة .

لذلك ، اولى القائد المؤسس التراث اهتمامه الخاص ، فتناوله في ابدياته العديدة ، بما يشكل اضافة نوعية للفكر المعاصر . (يعد الحفاظ على التراث ، وابراز وجهه المشرق ، والرد على محاولات تشويهه ، جزءاً من المهمات الوطنية والقومية)[١] .

لقد حدد القائد المؤسس علاقة البعث بالتراث من خلال مراحل ثلاث :

١ ـ المرحلة الاولى :

(مرحلة الاطلاع على التراث لاكتشافه وفهمه)[٢] اي ان الاطلاع على تراثنا العربي يجب ان ينطلق من الوعي بمكونات هذا التراث ، كظاهرة فكرية ، تمثل الخلفية الحضارية الممتدة لامتنا في الماضي ، والتي ما زالت عناصرها الكثيرة سارية ممتدة ، بل وفعالة ومؤثرة في حياتنا الراهنة .

إن الوعي بمكونات تراثنا (بوصفها كياناً حياً متفاعلاً ونامياً) هو الشرط الاول لتحديد موقفنا من صفحاته ومدارسه واتجاهاته ، وهو الامر الذي لابد ان يسبق اية عملية اختيار وتفضيل في مجال إحياء هذا التراث .. بل ان مثلنا في هذا التراث كمثل الانسان مع القوانين الطبيعية التي تحكم هذا الكون وتسيطر فيه .

إن اية امة لا تستطيع ان تسير الى الامام بقدم راسخة وثابتة وشجاعة الا اذا وعت جذورها في تراثها ، وربطت خيوط حاضرها ومستقبلها بما ماثلها وشابهها في صفحات ماضيها ، القريب منه والبعيد .

بعبارة اخرى : ان عودة مياه الجداول والانهار كي تصب في احضان البحر العظيم ، فضلاً عن كونها ضرورة طبيعية ، هي نوع من الوفاء لهذا المنبع الذي كانت منه عمليات التبخر الاولى ، قبل ان تتحول سحباً تسوقها الرياح الى قمم الجبال ، فتسقط امطاراً تصنع مياه هذه الجداول والانهار[٣] .

إذن ، الغاية من اكتشاف التراث هي : فهم التراث بأسلوب غير تراثي (اي اننا اكتشفنا التراث ولم نستلمه بالتقليد)[٤] ، كما يقول القائد المؤسس ، الذي يضيف : (اكتشفنا وجوده وضرورته اولاً ، واكتشفنا قيمته الذاتية ، ومعناه ، وطبيعته ، واتجاهه ثانياً . نبهتنا الى وجوده النظريات ، والحركات التي حاربته او التي حاولت تجاهله ، والتي تعاملت مع الشعب على اساس هذه المحاربة وهذا التجاهل ، ففشلت في ان تجد لدعوتها اي صدى عميق . واين اكتشفنا التراث في البدء ؟ لم نرجع الى الكتب .. بل نظرنا فيما حولنا وفي انفسنا ، ووجدنا ان تراثنا حي في نفوس الشعب ، بالرغم مما طرأ عليه من جمود وصدأ وتشويه .

وهذا ما حدا بنا الى ان نقرأ التراث قراءة جديدة . نقرؤه من خلال محاربة البعض وتجاهلهم وافترائهم عليه ، نقرؤه من خلال المفارقة الكبيرة القائمة بين هزال حاضرنا وعظمة ماضينا ، ونقرؤه ، بشكل خاص ، من خلال التعلق العميق والحنين الذي يخالج نفوس الجماهير الشعبية البسيطة الطيبة والتي تختلط في نفوسها ذكريات الماضي المجيد باحلام المستقبل المنشود)[٥] .

ولكن ، ليس المطلوب منا ان نعود بحياتنا وفكرنا الى قوالب العصور التي انتج فيها هذا التراث ، بقيمها ، ونظمها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، التي وقف عندها عقل اسلافنا الذين انتجوا هذا التراث . وليس معنى ذلك ايضاً ، ان نعود بهذا الماضي القهقرى ، فنستبدل به الحاضر الذي نعايشه والمستقبل الذي نامله فلا العودة الى الماضي ، ولا العودة بالماضي ـ كما يريد السلفيون ـ هدف النهضويين ، الذين يريدون من التراث ان يكون المشرق منه جسراً نحو التطور والانطلاق الى امام .

اما الدعوة الى العودة الى الماضي ، او العودة بالماضي ، فهي امال الذين لا يؤمنون بالتطور والتقدم ، وامال الذين يعيشون الواقع باجسامهم ، ويعيشون الماضي بعقولهم ، ولا يؤمنون بمعايير الحاضر والمستقبل : (إذن ، انطلقنا من الحاضر ، الى الماضي والمستقبل في آنٍ واحد ، انطلقنا من الواقع الحي بنظرة حية عضوية . الواقع العربي الحي ، اي الحاضر ، هو الاصل والاساس والمنبع والمنطلق . والتراث جزء اساس من هذا الواقع الحي ، من هذا الحاضر ، بل هو متداخل في كل شيء فيه ، كالروح في الجسد ، تارة بشكل ايجابي ، وتارة بشكل سلبي . والذي لفت انتباهنا بشكل صارخ هو التجاهل ، اكثر من المحاربة .. فالمحاربة قد تكون ظالمة وهدامة .

ولكن التجاهل فيه تزوير كبير ، خاصة عندما يتم باسم القومية والحرص عليها . تلك كانت القومية المجردة ..)[٦] .

ان هذه النظرة العلمية يرفضها المستعمرون والامبرياليون لانهم يريدون لنا التقوقع على وفق قياسات الماضي التي فقدت مرتكزاتها في هذا العصر . يريدون لنا ان نكون هامشيين نعيش خارج اطار العصر نعيش حالة الانبهار بالماضي ولا نتطلع الى الحاضر والمستقبل بعيون مفتوحة ، وعقول متفتحة ، لان ما يريده هؤلاء البغاة ان نقف على الاطلال الجامدة ، ونحيد عن الوقوف قبالة الينابيع الايجابية . وفي هذا يقول القائد المؤسس :

(محاربة رجال الاستعمار وادواته للتراث العربي ، كانت ، وحدها كافية للتنبيه الى القوة الايجابية الكامنة في هذا التراث والتي يخشاها الاستعمار ، ويعمل على اضعافها وقتلها لكي يسهل عليه حكم الشعب العربي الى امد طويل . كان الاستعمار يصادق ويشجع نوعاً معيناً من التراثيين ، النوع الذي يقتصر على تعلق حرفي جامد ببعض نواحي التراث . ولا يعترف باي صلة بين

التراث والحاضر العربي بكل مشاكله وتطلعاته ، بل على العكس ، يرضى بأن نسخر التراث حسب رغبة الاستعمار ، لطمس المشاكل القومية ، ولقمع محاولات التحرر والانعتاق . وفي احسن الحالات كان التراث يستخدم كمذكر بالامجاد السالفة ـ وكحافز للنهوض ، ولكن بأسلوب التغني والترنم والهيجان العاطفي الذي يعقبه في الغالب شعور بالعجز امام مشاكل الحاضر ..)(٧) .

ومن إضافات الرفيق القائد صدام حسين (حفظه الله ورعاه) : ان (الاستعمار ليس ضد العودة الى التراث ، بمعنى الرجوع اليه .. وانما هو مع هذا .. هو مع الرجوع الى التراث .. اي مع نقله .. نقل شكله بدون روح ، لانه يقتل الابداع .. عملية تعامل الانسان مع الحال على هذه الكيفية تقتل الابداع ، وتقتل فهم روح التراث . وهذا يسهل مهمة الاستعمار)(٨) .

إذن ، فالامبرياليون والمستعمرون انما يهدفون من وراء « الاقتحام الذهني والنفسي » للانسان العربي : إبقاء القديم على قدمه ، وتكريس المنطق الشكلي السيىء الذكر : (ليس في الامكان ابدع مما كان) ، وهو منطق العاجزين والمتخلفين ، واصحاب الافق الضيق وقصر النظر .

إذن ، كان الاستعمار ولا يزال ، بالضد من عودة العرب الى فهم روح التراث من موقع قيادي ، مثلما هو بالضد من مواكبتهم الحياة العصرية ، فهو لا يريد لهم غير التعايش مع اساليب الماضي ، والانسلاخ عن الحاضر وعدم التفكير في المستقبل .

وعن هذه الرغبة الاستعمارية الانانية يقول القائد المؤسس : (إذن ، كانت هناك صورة مشوهة للتراث ، ومفهوم جامد يسخر دائماً للتحذير والتضليل ، وبعض الاحيان لضرب محاولات التحرر ، هذا اولاً ، وثانياً : محاربة منهجية للتراث في الثقافة الاستعمارية المفروضة على البلاد العربية ، ثالثاً : محاربة باسم التقدمية والاشتراكية ، بمنظار اممي مجرد(٩) .

والمعروف ان الاممية لا تعرف الوطن والامة . (والاممي : من لا وطن له ، والاممية كالشعوبية هدفها هدم شخصية الامة)(١٠) .

لقد حدد القائد المؤسس إطار النظرة البعثية الجديدة الى التراث وهي نظرة كلية ، شاملة ، ونظرة جديدة وحية الى الواقع العربي يتضح اثرها في قوله :

(وكان لابد لهذه النظرة الجديدة ان تستكشف عمق رسوخ وتأصل التراث في حياة جماهير شعبنا العربي وسعة إنبثاثه في مختلف نواحي هذه الحياة ، وان اي محاولة للنهضة لا تأخذ هذه الحقيقة بعين الاعتبار محكوم عليها بالفشل ، وان اي انطلاقة نحو التقدم ونحو المستقبل يجب ان تبدأ بالاعتراف بشخصية الشعب وهويته الحضارية ، وبإخراج هذه الشخصية والهوية من حالة نصف الوعي والتشتت والتردد الى حالة الوعي الكامل والوضوح التام والوحدة والانسجام والارادة والتصميم . نحن نقلنا الموقف من موقع دفاعي الى موقع هجومي . ومن موقف فيه دفاع عن النفس ودفع للتهم امام الحضارة الحديثة ، الى موقف الثقة بالنفس والاصالة والهجوم . الانطلاق نحو التقدم من موقع الاصالة والشخصية الاصيلة ، اي لا تقدم بدون اصالة ، اي بدون تراث . فما كان يعتبر عائقاً وعقبة ، بدا لنا انه هو القوة والمحرك)(١١) .

والاصالة : تعني التمسك بالاصول ، ولكنها في نظر البعث يجب ان تقترن بالتجديد والانفتاح ، اي بين الماضي في صورته المشرقة ، وبين الحضارة المعاصرة في وجوهها الثقافية المتعددة التي ينبغي ان لا تنأى بصورة المجتمع العربي وتنحدر به الى مهاوي التغريب .. (ان الاصالة تحمل معنى الثبات والديمومة في الوقت الذي تفيد فيه الاستمرار والصيرورة ايضاً ، ومن ثم كانت الاصالة ذات حظ من التجديد والتفتح ، ومن القدرة على الابداع ، بل ان الشيء الفكري او الفني عند مختلف الامم لا يوصف بالاصالة الا اذا كان ذا سمات جديدة تميزه عن سواه ، اي تجعله ذا شخصية محددة مفارقة جديدة في آن معاً)(١٢) .

لقد تمثل البعث ، اصالة هذه الامة ، تمثلاً حياً ، بل كان وجوده تعبيراً عن هذه الاصالة ، فلم يلجأ الى التراث العربي لاجل التقليد او التكرار ، وانما لاجل وعي هذا التراث والاستفادة منه في مواجهة الواقع وبناء المستقبل .

وفي هذا الصدد يقول القائد المؤسس : (نظرنا الى التراث عبر نظرتنا الى العصر وحضارته الى العصر ، ومقومات قوته ، وعبر نظرتنا الى واقعنا المتخلف ، فكانت نظرة جديدة ، اي اننا لم نطلب من التراث ان يكون بديلاً عن الجهد الذي يطلب منا ان نقدمه ، وإنما نحن عشنا الثورة المعاصرة ، بكل متطلباتها ومن خلالها وجدنا ان تراثنا يعطينا اصالة لا يمكن لاية ثورة ، واية نظرية فلسفية معاصرة ان تهبنا اياها .

هذا الفهم للتراث هو الذي جعل الحزب يستمد منه قوة روحية واخلاقية لا تستند اليها بقية الحركات)(١٣) .

فالاصالة عند البعث ـ كما اشرنا لا تعني العودة الى الماضي بشكل مجرد وتبعي ، بل تعني وعي هذا الماضي بالاطلاع عليه ، اي باكتشافه ، واستيعاب حضارة العصر بالتفاعل معها ، وتجاوز الواقع المجزأ المتخلف المستعمر ، بالثورة عليه . إنها وعي للعلاقة الجدلية بين الماضي والحاضر والمستقبل ، فالحاضر (لا ينفصل عن الماضي كما انه لا ينفصل عن المستقبل)(١٤) .

فالبعث ـ إذن ـ لا يفهم التراث على انه اطلال تزار وترثى ، او يتغزل بها ، بل فهمه على انه (تعبير عن اصالة الامة وتجددها ، وهو الذي يمنحها شعوراً بوحدتها ، وطموحاً نحو تجديد رسالتها ، ويعزز صمودها ، ويعطي للنهضة العربية

مستواها العالمي)[١٥].

إن الاصالة – إذن – هي عدم الانغلاق، وانما الانفتاح على حضارات العالم لا على القشور، فناخذ ما ينسجم وثقافتنا وبيئتنا، ونرفض ما يتعارض مع هذه الثقافة وهذه البيئة. ولم يخطيء المهاتما غاندي الذي يلقب بـ « روح الهند » حين قال: (ان الاصالة هي ان نفتح جميع نوافذنا على الحضارات المختلفة، وناخذ منها ما هو جديد ومفيد، على ان لا تقتلعنا من جذورنا).

ولهذا، فإن الاصالة لا تعني ربط الماضي بالحاضر ربطاً اليأ قابلاً للانفصام، بل تعني صلاحية الماضي للاستمرار في تفاعله مع الحاضر، وما ينجم عن هذا التفاعل مع تجدد في الاشكال الثقافية بعامة.

وعند البحث عن الاصالة، فإنه يجب البحث عن ميادين الابداع والابتكار في ثقافتنا القومية، جنباً الى جنب مع قدرتنا على تمثل الثقافات الاخرى، وإعطائها صبغة قومية بارزة.

نعم، إن الاصالة هي في جانب منها تراث، ولكنه تراث يتجدد مع كل جيل، فالجديد هو ما يبتكره او يخلقه جيل معين، فيكون إضافة نوعية الى الماضي، وتطويراً له، وإتساقاً معه. من هذا المنطلق نقول إن (الاصالة تعني: التجديد من منطلق تراثي حي متراكم، لا يتوقف عن الحركة)[١٦].

وفي دائرة مثل هذا الوعي يكون التراث دافعاً ومحركاً وموعزاً، وفي ضوء معطياته التي تتلاقح في صلة رحمية مع معطيات العصر الجديد، ومع قيمه باتجاه اهدافه المركزية، تتفتح الطاقة الجديدة للعصر، الطاقة الطبيعية التي لا تسير بالحاضر باتجاه الماضي فتدمجه في بيئته، وتخضعه لمناخه، إنما تتجه به نحو المستقبل، في وقت يظل فيه هذا (الماضي) في الاعماق من حركة (الحاضر – المستقبل): جوهرياً روحياً، ومصيراً فكرياً وحضارياً.

ان التراث شيء قائم فينا، وهو ذاتنا التي تنادينا من وراء العصور، وان العودة الفعلية اليه بقصد الاكتشاف او المعرفة والتعرف – كما نص على ذلك القائد المؤسس – ينبغي ان تكون طريقاً لتنميته، والامتداد في المستقبل بقيم متطورة عنه، مستلهمة رؤاه، مستمدة حوافزها من كثير من حقائقه، مضافة الى حقائق عصرنا[١٧] وهي حقائق لا يجوز لنا ان نقفز فوقها ونعصب عيوننا عن وجودها الراسخ.

٢ – المرحلة الثانية:

مرحلة الافتراق عن التراث (بحيث نسير في طريقنا الخاص، طريقنا المتميز، الذي هو قدرنا، بعد تأثرنا بهذه الرؤية)[١٨].

والافتراق عن التراث – الذي يعنيه القائد المؤسس – يقصد به الانفصال عن الموروث الذي استنفد ولم يعد يختزن اية طاقة على الاجابة عن اية مشكلة عميقة نجابهها اليوم، بمعنى اخر، الانفصال عن الرماد، لا عن اللهب.

فإذا علمنا ان الاتصال بالتراث يعني الارتباط الصميم به، بما فيه من حقائق اساسية تعكس صورة واضحة للعقلية العربية، بمداها الحضاري وعمقها الانساني، وهي في اوج تفتحها وإبداعها، فإن الافتراق عن التراث يعني « الانفصال » عنه ...

والانفصال عن التراث الذي يقصده القائد المؤسس، هو عدم الفرق في « ماضويته » انما الامتداد بشرارته، والتاسيس في المستقبل من الوعي بالحاضر. بمعنى اخر: ان « البعث » في هذا الموقف، يفسر الماضي بروح الحاضر ورؤيا المستقبل.

والانفصال عن التراث في نظر القائد المؤسس، هو ان يكون بالوعي والذكر، لاننا نعيش في عصر تتحدد للانسان فيه اهداف اخرى غير اهداف الانسان في الماضي. كما ان « انساننا الجديد » يتبنى قيماً اكثر تطوراً، واشد صلة بآفاق الحياة الجديدة.

ولا يغرب عن البال ان « البعث » حركة فكرية، سياسية، تاريخية، جاءت في وقت كانت فيه الجماهير العربية ما تزال تعيش، في فكرها وفي ممارستها، حالة من الركود والانسحاب الى الماضي ضمن جو من الحياة يسوده التحمس، لكنه غير نهضوي، فجاء « البعث » بفكره وطروحاته، ليواجه المشكلة الحقيقية، مشكلة الامة المجزأة، والشعب المعطل عن اداء دوره، والواقع الثقافي غير النهضوي الذي تعيشه الامة، رابطاً ذلك كله بحركة الجماهير، فكان حركة ابداع فعلي في الواقع العربي، اذ خلق عالماً جديداً، النهضة غايته الاساس، وكان إبداعه قد تجلى، اكثر ما تجلى، في عمله على إطلاق طاقات الانسان العربي بعد تحريرها من كثير من العقد والاوهام المتحكمة فيها، وفي عكسه اغوار الحياة العربية، في جوهرها الحقيقي، بكل ما في هذا الجوهر من غنى ينبغي ان يتفجر ليصب في مساربه الحقيقية نحو نهر الحياة العربية الجديدة[١٩].

واذا كان (الحاضر لا ينفصل عن الماضي كما يقرر القائد المؤسس، فلابد من (الفصل) نظرياً بين ثلاث لحظات جوهرية:

آ – تقرير التراث بوصفه حقيقة سابقة ومستقلة عن ذاتي كفرد.

ب – تقرير ذاتيتي الحاضرة والتي لا استطيع بغيرها تقرير وفهم وتحديد دور ومعنى وموضوعية التراث.

جـ – معاناة الحاضر ومكابدته وفقاً لطريقتي الشخصية في رؤية جماع تجربة التراث الكلية، لاكتشف مكاني منه، ومعنى حياتي فيه[٢٠].

إذن ، فالافتراق عن التراث الذي يقول به القائد المؤسس ، يعني الانفصال عن إطاره القديم ، إطار القيم والمفاهيم والعلاقات التي سادت العصور السالفة . او بعبارة اخرى : الافتراق عن الاطر المسبقة ، وعدم تعليق شخصيتنا العربية المعاصرة على مشجب تلك الاطر وتلك الاجواء والمناخات الجامدة التي لم تعد تتلاءم وهذه اللحظة التاريخية التي نعيشها .

ومن اضافات السيد الرئيس القائد صدام حسين حيال هذه النقطة بالذات ، قوله : (... مثل هذا المنهج لابد ان يحارب ، سواء عن وعي او بدون وعي ، فلابد ان ننقد الناس الذين عن وعي او بدون وعي ، الذين استخرجوا قوانين تفرض حالة الجمود على العقلية العربية ، وعلى العقلية التونسية والجزائرية والمغربية والمصرية والسورية ، وفي كل مكان . ولذلك ، نحن نريد ان نخرج بمنطلقات تحرك الدور الابداعي للانسان ، ولا نريد ان نخرج بقوانين مقيدة ، لان القوانين ـ في كل الاحوال ـ حتى عندما تكون متقدمة ، هي الحالة المتقدمة مع الحال الذي خرجت عنه ، والتي تشكل حالة إبنة ذلك الواقع ، فهي بعد فترة من الزمن تصبح حالة الماضي .. وما لم تغير وتحرك دوماً ، تصبح حالة مقيدة للانسان في نشاطاته ، وفي دوره القيادي في المجتمع[٢١] .

إذن ، فنحن بافتراقنا عن التراث ، الذي فقد مرتكزاته ومبررات وجوده في الحياة المعاصرة انما ننطلق من (نظرة قائمة على الايمان بحقيقة كون الانسان حركة مستمرة ، وان هذه الحركة تعني التجاوز الدائم لما انجز الانسان بالامس ، اي اكتساب اللهب ، او الشرارة من الامس ، لايقاد شعلة الحاضر التي نضيء بها طريق المستقبل)[٢٢] .

كما ان الافتراق عن التراث ، يعني عدم التعقب والاستنساخ التقليدي ، فالتعقب هو السير على خطى الاخرين ، وهو هنا السير على نهجهم السالف ، اي اتخاذ الحلول التي اتخذوها لمشكلات تبدو متشابهة .

ان التعقب والاستنساخ من التراث يعني عدم الافتراق عن حيثياته في شكلها الماضي ، وهو دليل على العجز ، وعدم القدرة على الابداع ، ثم انهما بعيدان عن النظرة العلمية والنهضوية ، فنحن نلاحظ ان هناك مشاكل وظروفاً قد تكون متقاربة ، لكنها ليست متشابهة ، سواء بين زمن وزمن ، او بين مكان ومكان . ان النظرة السطحية الى الاشياء هي التي توحي بالتطابق او التشابه التام ، بينما النظرة المتعمقة تظهر الفوارق جلية .

لذلك ، فإن التعقب والاستنساخ لا يحلان المشاكل ، بل يعقدانها ، اذ يدخلان عليها عناصر غريبة عن حلها . كذلك ، فانهما يغلقان مصاريع العقل ويحولان دون الابداع واعمال الفكر الخلاق ، لذلك ، فإن الحل ينبغي ان ينبثق من الخصوصية الزمانية ، اي ان لا تستخدم حلول الماضي لمشاكل اليوم .

واما الخصوصية المكانية فهي الا تستخدم حلول الاخرين لمشكلاتنا . الا ان ذلك لا يمنع من دراسة تجارب الاخرين والاستفادة منها ، دون تعقبها واستنساخها[٢٣] .

وفي هذا الفهم للافتراق عن التراث ، اي حالة رفض التعقب والاستنساخ يقول السيد الرئيس القائد صدام حسين : (النقل يقتل روحنا ، والرفض يقتل وسائلنا في الاقتدار المطلوب ، وهو الفهم ، والتفاعل ، والتكيف ، ومن ثم الابداع لحالات ليست تماماً كحالات ووسائل الاخرين ، وانما كحالات وسائل مرتبطة بمواقعنا ، وهذه المرحلة التي تكون فيها الامة العربية في الحالة المتقدمة من التطور فنحن لا ننسخ الماضي ، ولا نستنسخ عن الماضي ، وانما نستلهم روحه بصيغة جديدة من التطور ، يعبر حزبنا ـ حزب البعث العربي الاشتراكي ـ عنها تعبيراً صميمياً واصيلاً ومقتدراً)[٢٤] .

٣ ـ المرحلة الثالثة :

مرحلة (الالتقاء من جديد بالتراث بعد ان نكون قد ادينا قسطنا من النضال ، واصبحنا ثوريين حقيقيين ومناضلين مجاهدين ، وبالتالي قادرين على فهمه فهماً حقيقياً ، فكلما تقدمنا خطوة على طريق النضال يزداد فهمنا الحي له ، وهذا يعني ان فهم التراث مرتبط بالخطوات النضالية ، والخطوات الجادة على طريق بناء المجتمع الجديد)[٢٥] كما يقول القائد المؤسس : وفي البدء لابد لنا من ان نقف على مفهوم (النضال) من وجهة نظر « البعث » .

فالنضال هو : الجهد المصحوب بالتضحية الذي تبذله أمة أو شريحة اجتماعية او حزب او فرد لتحقيق هدف او اهداف اجتماعية عامة . ومعنى ذلك : ان سعي الافراد لتحقيق منافع شخصية ، وان اقترن بالجهد والتضحية ، ليس نضالاً بالمعنى المتعارف عليه للكلمة .

فكلمة (نضال) ـ إذن ـ ذات مضمون اجتماعي محدد ، سواء لمصلحة الامة ام لمصلحة شريحة منها ، وسواء ما كان يمارسه فرد بذاته ام مجموعة افراد ، وان كان مستحيلاً على الفرد الواحد ان يحقق هدفاً ذا بعد اجتماعي دون ان يتعاون الاخرون معه بهذه الصيغة او تلك .. والنضال القومي العربي هو نوع من النضال الشامل الذي يتضمن جملة اهداف ينتظمها سياق واحد ، من بينها : النضال التحرري الذي يتجسد في سعي الشعب العربي للتخلص من الاستعمار بشكليه القديم والجديد ، وتحرير الثروة العربية من براثن الاحتكارات الاجنبية ، ثم التحرر من الغزو الثقافي الذي رافق الاستعمار العسكري والسياسي والذي عمل على تكريس التجزئة في الذات العربية ، واستلاب ثقة المواطن العربي بنفسه ، وتشويه تاريخه وتراثه الحضاري ، واشاعة

الافكار الاقليمية والطائفية والعشائرية والعرقية وزعزعة ثقة المواطن بنفسه، وبقدرات امته، وجعله مقلداً تقليداً اعمى للثقافات الاخرى ونماذجها الاجتماعية[٢٦].

يقول القائد المؤسس في هذا المعنى: (التراث واقع حي على الشعب ان يكتشفه من خلال معاناته الحاضر، ومن خلال نضاله الصادق ضد الاستعمار الاجنبي، والظلم الداخلي، والتجزئة والتخلف. التراث لم يعد شيئاً حدث في الماضي، وانما هو طاقة قابلة للتجدد. ولم يعد مادة للتغني والتفاخر، بل سلوكاً واتجاهاً يجب ان ينبعثا من حياة العرب الحديثة، من خلال النضال، فالنضال: هو المدخل الى فهم التراث، والضمانة لصحة هذا الفهم، والمدى الذي يعين عمق هذا الفهم. فكلما تعمق النضال في الحاضر، تعمق فهمنا لتراثنا. وهذا يعني ان التراث كان ايضاً في الماضي نضالاً.

النظرة الى التراث من الداخل توصل الى فهم التراث، كنتيجة لاختمار طويل وعميق للاستعدادات، والمؤهلات الفكرية والاخلاقية والانسانية في حياة العرب القدماء، وانه بالتالي لم يكن غريباً عن حياتهم وطبيعتهم وامكاناتهم، وانه استعداد دائم قابل لان يتجدد بنسبة إدراك العرب لطبيعة تراثهم النضالية والاخلاقية والانسانية، وبنسبة ما يحققون من نضال في الحاضر في هذه المجالات كلها)[٢٧].

ويضيف القائد المؤسس الى ذلك قوله:

(اننا خالفنا الذين يكتفون بأن يرددوا ما قاله التراث دون ان يصلوا الى التراث عبر الثورة والنضال. فالتراث الروحي المميز لامتنا لا نفهمه الا كثوريين مناضلين، نصل اليه بعد أن نقطع اشواطاً في مسيرتنا النضالية، وهذا في رأينا هو التصور السليم)[٢٨].

لقد اكد القائد المؤسس ان التراث يصبح غير مفهوم لنا اذا لم نكن مناضلين نهضويين، ونصبح لا نستاهل هذا التراث اذا لم نحقق النهضة العربية. قال: (التراث يبقى اصم وجامداً، وبلا معنى، اذا لم نرتق في نضالنا، وبثورتنا، ونتجدد، ونقطع المراحل النضالية والثورية التي لابد منها لنهوض اي شعب. عندما تحل اسرار التراث ويصبح مفهوماً، ويصبح متفاعلاً مع حياتنا، ونصبح مجددين لهذا التراث ومتابعين لقيمه ومعانيه)[٢٩]. (ان الامة العربية لا يمكن ان تنشىء مستقبلاً جديراً بها، مستقبلاً في مستوى عظمتها، اذا لم ترجع الى تراثها، واذا لم تكتشف عن طريق النضال والثورة، الجديد والخالد في هذا التراث)[٣٠] وحين يؤكد القائد المؤسس اهمية الالتقاء بالتراث من جديد، بعد ان يؤدي المناضل البعثي قسطه من النضال في إطار المؤسسة النضالية المتكاملة (البعث) فإنما يعني:

أ- دراسة ما كتب عن المجتمع العربي في النواحي الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، بما يهيىء لهذا المناضل البعثي خلفية جيدة في فهم حركة الحياة.

ب- قراءة الشخصيات البارزة التي اسهمت في صنع التراث والتاريخ القديم والحديث، وساهمت ادوارها الريادية في تكوين الشخصية القيادية الجديدة ضمن المرحلة الحالية، والتي ستعكس قدراتها النضالية على المجتمع لمرحلة تاريخية لاحقة.

جـ- دراسة الفكر دراسة عميقة، بحيث يصبح البعثي - بتقادم الزمن - مصدراً مشعاً في الفكر وفي السلوك، ضمن الوسط الجماهيري.

د- استلهام تراث الامة وتاريخها، القديم والحديث، واستخلاص العبر منه، وتوظيف هذه العبر والدروس في طريق بعث الامة من جديد وبناء امجادها وخلق انسانها الجديد[٣١].

ان الاهتمام بهذا التراث، بعد الالتقاء به، لا يعني مجرد التغني بالامجاد الماضية، او إجترار الذكريات السالفة، وانما يعني البحث عن الجذور الحقيقية للشخصية العربية، واستعادة الامة ثقتها بنفسها وامجادها وتجديد قدراتها على البناء والتطور الحضاري حتى تسير بخطى ثابتة على ارض صلبة مستندة الى رصيد حضاري ضخم.

كما ان الالتقاء بالتراث من جديد لا يعني التقوقع والانعزال عن التطورات العلمية والحضارية في عالم اليوم، فالتراث نفسه يعطينا المثل الواضح، فالعرب عندما بنوا حضارتهم لم ينعزلوا، وإنما انتفعوا بكل ما كان قائماً في ذلك الزمان من علوم ومعارف على اختلاف انواعها.

لذا، فان الالتقاء بالتراث من جديد يجدد التراث نفسه بصيغة مستمرة عن طريق مواكبته لروح العصر، والاستفادة منه الى اقصى حد من كل الوسائل والاساليب الحديثة التي تفيد في تنميته وتطويره، وكل ذلك، بما لا يتعارض مع مقوماته الاساسية[٣٢].

يقول القائد المؤسس: (والثورة العربية التي لا تستلهم هذا التراث، مقضي عليها بالفشل، لان هذه الامة، امتزجت شخصيتها ... وكل ذرة من ذرات كيانها النفسي بهذا التراث الذي هو رسالة عظمى، فلم تعد تقبل ما هو دون هذا المستوى. فالثورة العربية اذا لم تستلهم التراث، وتستلهم روح الرسالة ومستوى الرسالة فهي رسالة فاشلة ...

ان فهمنا الذي تميز الحزب به هو اننا نرجع الى التراث من خلال الحاضر، وهكذا نبني المستقبل المبدع، المستقبل الأصيل، لا نذهب الى التراث لينتشلنا من جمودنا .. نتحرك ونثور ونناضل ونفهم العصر الحديث، والحضارة الحديثة، ونبذل كل جهودنا وطاقاتنا للتحرر وعندها يبدو لنا التراث بأنه شيء خالد،

وشيء اصيل، وانه هو المستقبل، وعندها نبني وننشىء مستقبلاً فيه خلق وابداع(٣٣).

وفي هذا المعنى يقول الرفيق الدكتور الياس فرح: إن (العودة الى الماضي تكون في نفس الوقت الذي نتجه فيه الى المستقبل، فتكون اقدامنا ثابتة على ارض الواقع، وصاعدة مع حركة التطور الاصيل، والماضي الذي بهذا المعنى لا يكون مشروعاً ومبدعاً الا من خلال سواقع ثورية)(٣٤).

اما السر في ذلك، فكما قال القائد المؤسس: (الماضي كان - إبداعاً - برز العرب فيه وجودهم كأمة حضارية. ولا ننسى ان حضارة العرب في القديم لم تكن ممكنة، وما كانت لتتحقق لو لا تلك الفترة النضالية التي لم تتجاوز عشرات السنين ولكنها كانت هي الخميرة الروحية التي سمحت للعرب فيما بعد ان يحتفظوا بقوة الابداع، وبقوة الخلق)(٣٥).

وفي اطار مرحلة الالتقاء بالتراث من جديد، يقول السيد الرئيس القائد صدام حسين: (ان الاهتمام بالتراث والتاريخ مسالة جوهرية واساسية في نظرة حزبنا، إذ ان بناء حاضر جدي ومزدهر يستدعي الاهتمام بالماضي، دراسة واستشهاداً، واعتزازاً بجوانبه المشرقة، لان الحاضر والمستقبل المزدهر انما هو امتداد للماضي في جانب مهم منه، ذلك الذي يعبر عن اصالة وخصوصية تجربتنا وشعبنا)(٣٦).

الخاتمة

نستخلص من دراستنا عن (التراث) في فكر القائد المؤسس احمد ميشيل عفلق (رحمه الله) جملة حقائق:

١ - ان صلة الامة العربية بالتراث هي صلة حتمية، وبدهي ان الامة التي تمتلك تراثاً ضخماً - كالامة العربية - هي امة عريقة، اي انها امة ذات ممارسات حضارية وثقافية متميزة.

٢ - ان التراث هو الارضية الفعلية للاصالة القومية، التي تعني التجدد والانفتاح على ثقافات الامم الاخرى دون الانبهار بها او اعتمادها كلياً، وعندما تاخذ الامة من تراث الامم الاخرى، فإنما تاخذ ما يتماشى وطبيعتها وبيئتها.

٣ - تاكيد التجديد في نظر «البعث» لا يجوز ان ينفصل عن التراث، لان الانفصال يؤدي الى الفصام في النفس والذات العربية. وينبغي ان نكون اوفياء لتراث امتنا العريقة.

٤ - النظرة البعثية الى التراث هي نظرة نهضوية، اي انها تتفاعل مع التراث وتستلهم قيمه المشرقة، لتضعها في خدمة الامة وتطلعاتها نحو التحرر وللانعتاق من براثن الاعداء المستعمرين.

٥ - البعث يستلهم التراث بوعي لخدمة الامة، ويجنده في الدفاع عن نهضتها المعاصرة، ويجعل منه عامل شحذ للهمم والطاقات من اجل الارتقاء بحاضر الامة نحو الافضل وبناء مستقبلها نحو الاحسن.

٦ - ان مواجهة الخلل في المجتمع العربي، تتطلب معرفة التراث معرفة عميقة، لمواجهة الحاضر والمستقبل والتصدي للقوى الشريرة التي لا تريد للامة ان تنهض، وان تبقى دائماً في فاصلة التخلف.

٧ - ان بناء المجتمع العربي بناء حضارياً اصيلاً ومعاصراً، يشترط وعياً اصيلاً للتراث الحضاري، وفهماً علمياً للحضارة المعاصرة، بكل ما تعني هذه الكلمة (الحضارة) من معنى، اي على كل ما ينشئه الانسان في كل ما يتصل بجوانب حياته المختلفة، عقلاً وروحاً وديناً ومادة.

٨ - ان وعي التراث، او الوعي بالتراث، شرط اساس من شروط تكوين الفكر العربي النهضوي المعاصر، واساس راسخ لبناء قاعدة علمية للتخطيط الستراتيجي بالنسبة للنضال القومي، لان تراثنا غني بالدروس والعبر، مثلما هو عامل محفز للهمم.

٩ - ان وعي الامة لتراثها وحضارة العصر، يساعدها على رفض التبعية الفكرية او الانغلاق الفكري. كما يساعدها على اختزال الزمن الفاصل بين واقع الامة وحضارة العصر بصيغة الفعل النهضوي الحاسم، وليس بصيغة الاصلاح التدريجي البطيء.

١٠ - البعث، لا يفهم التراث على انه اطلال تزار وترثى أو يتغزل بها المتغزلون من الشعراء، بل ان فهمه يتاتى من انه تعبير عن اصالة الامة وتجددها، وهو الذي يعطيها شعوراً بوحدتها، ويزرع الطموح بين جنباتها نحو تجديد رسالتها الانسانية والحضارية، ويعزز صمودها، ويعطي لحركة البعث مستواها العالمي.

فالتراث، إذن، في مفهوم القائد المؤسس: ليس شيئاً حصل في الماضي وانتهى، بل إن الرأي الاخير فيه متوقف على استمراريته في الحاضر، ومدى فعله في هذا الحاضر وتفاعله معه.

والنظرة الى التراث لابد ان تمر عبر الحاضر، والحاضر الضعيف يسيء الى التراث العظيم، ويلقي عليه ظلالاً وشكوكاً، بل يسيء اليه، حتى عندما يستتبع هزال الحاضر مبالغة في تعظيم التراث، لان في هذه المبالغة تشويهاً للعظمة الحقيقية،

وإقصاء له عن جو الحياة الانسانية الى ما يشبه التحنيط.

١١ - إن النظرة الحية الى التراث لا يمكن ان تنفصل عن الحرية، لان الفهم العميق له يوصل الى هذه الحقيقة، فالتراث المظيم ينبع دائماً من الحرية باعمق معانيها، وان استلهامه في الحاضر، يكون باستلهام هذا المنبع، اي رُوح الحرية، والوفاء له يكون بتجديده لا بتكراره، وبالانطلاق منه في جهد حر عفوي صادق لبناء عمل ضمن معطيات العصر، لا يشبه التراث الا بالروح والاصالة.

بكلمة اخيرة: التراث في نظر القائد المؤسس احمد ميشيل عفلق (اصالة عربية وعقل ثوري)[٣٧].

الاحالات :

(١) مكتب الثقافة والاعلام - القيادة القومية: تعريفات ببعض المصطلحات.

دار الحرية للطباعة - بغداد - ص ٢٣.

(٢) القائد المؤسس (احمد ميشيل عفلق): البعث والتراث. الطبعة الاولى - تموز - ١٩٧٦ - ص ٩١.

(٣) د. محمد عمارة: نظرة جديدة الى التراث - المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت ص ٥ و ٦ و ٩.

(٤) القائد المؤسس (احمد ميشيل عفلق): التراث في نظر الحزب. مقال في (الثورة العربية) جريدة حزب البعث العربي الاشتراكي الداخلية - العدد السابع - تموز ١٩٨١ ص ١٣.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه ص ١٣ - ١٤.

(٧) المصدر نفسه ص ١٤.

(٨) السيد الرئيس القائد صدام حسين: من حديث سيادته في ندوة تراثنا المعماري والعمارة العربية بتاريخ ١٥ ايلول ١٩٨٠.

(٩) القائد المؤسس: مصدر سبق ذكره ص ١٥.

(١٠) د. عبد الوهاب الكيالي وكامل الزهيري: الموسوعة السياسية (مادة امهية) - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت / ١٩٧٤.

(١١) القائد المؤسس: مصدر سبق ذكره ص ١٥.

(١٢) د. حكمت عبد الكريم فريحات، وابراهيم الخطيب: مدخل الى تاريخ الحضارة العربية الاسلامية ص ٣٢ - دار الشروق - عمان / الاردن ١٩٨٩.

(١٣) احمد ميشيل عفلق: البعث والتراث ص ١٦.

(١٤) المصدر نفسه ص ٦.

(١٥) مكتب الثقافة والاعلام القومي - القيادة القومية: البعث اصالة قومية وعقل ثوري. مقال في «الثورة العربية» العدد التاسع / ١٩٧٩ ص ٣٤ و ٣٦.

(١٦) د. حكمت فريحات وابراهيم الخطيب: مرجع سبق ذكره ص ٣٣ - ٣٤.

(١٧) ماجد السامرائي: التراث منطلقاً للعصر. مجلة (الاقلام) - العدد التاسع - حزيران ١٩٧٨ ص ٢٠ - ٢٤.

(١٨) البعث والتراث ص ١٩.

(١٩) ماجد السامرائي: مرجع سبق ذكره.

(٢٠) محمد عامر احمد: البعث والتراث. مجلة «الاقلام» - العدد السابع، نيسان ١٩٧٩ ص ١٤١.

(٢١) السيد الرئيس القائد صدام حسين: مصدر سبق ذكره.

(٢٢) ماجد السامرائي: الزمن المستعاد. بغداد / ١٩٧٨ ص ٤٠.

(٢٣) تعريفات ببعض المصطلحات. مرجع سبق ذكره ص ٦٣ - ٦٤.

(٢٤) السيد الرئيس القائد صدام حسين: حول كتابة التاريخ.

(٢٥) البعث والتراث ص ٩١.

(٢٦) مكتب الثقافة والاعلام - القيادة القومية: المنهاج الثقافي المركزي (الكتاب الاول) ١٩٧٥ ص ٤٥ - ٤٦.

(٢٧) القائد المؤسس: التراث في نظر الحزب. مقال في (الثورة العربية) - العدد السابع، تموز ١٩٨١ ص ١٥ - ١٦.

(٢٨) القائد المؤسس: البعث والتراث ص ٢٢.

(٢٩) المصدر نفسه ص ٤٧.

(٣٠) المصدر نفسه ص ٥١.

(٣١) دور الحزب في تكوين الشخصية القيادية. ينظر مقال في (الثورة العربية) العدد الرابع، ١٩٨٨ ص ٧٨ - ٨٠.

(٣٢) مدخل الى تاريخ الحضارة العربية الاسلامية. مرجع سابق ص ٣١.

(٣٣) القائد المؤسس: البعث والتراث ص ٥٢ - ٥٤.

(٣٤) د. الياس فرح: من قضايا الثورة والانسان العربي ص ٥٩ - المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت / ١٩٧٧.

(٣٥) القائد المؤسس: في سبيل البعث. (مقال: البعث هو الانقلاب).

(٣٦) السيد الرئيس القائد صدام حسين: الثورة والتربية الوطنية ص ١٢٣.

(٣٧) القائد المؤسس: التراث في نظر الحزب: ينظر المقال في (الثورة العربية) - العدد السابع / ١٩٨١ ص ١٦ - ١٧.

منهج كتاب إعراب القرآن المنسوب الى الزّجاج خطأ وملاحظات حول نسبته

د . مي فاضل جاسم
كلية التربية ــ الجامعة المستنصرية

كتب اعراب القرآن من اهم الكتب التي حوت علوم العربية ولا سيما الكتب التي ظهرت في الوقت الذي ندمج فيه البحث النحوي اذ تميزت من غيرها من كتب النحو بانصباب اهتمامها على ابلغ نصوص العربية كلام الله عز وجل لذا ظهرت كتب كثيرة تعنى بهذا الموضوع منها : اعراب القرآن لقطرب (ت بعد ٢٠٦ هـ)[١] واعراب القرآن لابي عبيدة معمر ابن المثنى (ت ٢١٠ هـ)[٢] وكشف الظنون الواضحة في اعراب القرآن لابي مروان عبد الله بن حبيب القرطبي (ت ٢٣٩ هـ)[٣] واعراب القرآن لابي حاتم سهل بن محمد بن عثمان القاسم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ)[٤] واعراب القرآن لعبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦ هـ)[٥] ومعاني القرآن واعرابه لاسماعيل بن اسحق الازدي (ت ٢٨٢ هـ)[٦] واعراب القرآن لابي العباس المبرد (ت ٢٨٥ هـ)[٧] واعراب القرآن لابي العباس ثعلب (ت ٢٩١ هـ)[٨] ومعاني القرآن واعرابه لابي اسحاق الزجاج (ت ٣١١ هـ)[٩] واعراب القرآن لنفطويه (ت ٣٢٣ هـ)[١٠] واعراب القرآن لابي جعفر النحاس (ت ٣٣٨ هـ)[١١] واعراب القرآن لابن خالويه (ت ٣٧٠ هـ)[١٢] واعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم لابن خالويه[١٣] ايضاً وغريب اعراب القرآن لابن فارس (ت ٣٩٥ هـ)[١٤] والبيان في اعراب القرآن لاحمد بن عبد الله الطلمنكي المعافري الاندلسي (ت ٤٢٩ هـ)[١٥] وأعراب القرآن لعلي بن ابراهيم الحوفي (ت ٤٣٠ هـ)[١٦] واعراب القرآن لابي محمد مكي بن طالب القيسي (ت ٤٣٧ هـ)[١٧] ومشكل اعراب القرآن لمكي[١٨] ايضاً والاغفال في اعراب القرآن للفارسي[١٩] واعراب القرآن لابي طاهر اسماعيل بن خلف الصقلي (ت ٤٥٥ هـ)[٢٠] واعراب القرآن للخطيب التبريزي (ت ٥٠٢ هـ)[٢١] واعراب القرآن لابي القاسم اسماعيل بن محمد بن الفضل التميمي الطلحي (ت ٥٣٥ هـ)[٢٢]وكشف المشكلات وايضاح المعضلات في اعراب القرآن والقراءات لابي الحسن علي بن الحسين بن علي الباقولي جامع العلوم النحوي الضرير (ت ٥٤٣ هـ)[٢٣] .

وعلى الرغم من ان قسماً من هذه الكتب لم يصل الينا فالذي وصل منها يشير الى اجتماع مؤلفيها على اتباع اسلوب معين في تاليف كل كتاب منها وهو اعراب القرآن من بداية البسملة ثم ام الكتاب ثم البقرة ثم آل عمران وهكذا غير اعراب ثلاثين سورة لابن خالويه الذي اعرب فيه الفاتحة ثم تسعاً وعشرين سورة من سور اخر القرآن الكريم متسلسلة الايات والسور كتسلسلها في كتاب الله حتى نهاية سورة الناس .

وموضوع بحثنا كتاب القرآن المنسوب الى الزجاج وهي نسبة خطأ كما يتبين لقارىء الكتاب لان مؤلفه يذكر الزجاج[٢٤] في نقوله عنه ولان في الكتاب نقولاً عن كتب ظهرت بعد الزجاج ايضاً[٢٥] .

هذا الكتاب كان مثار تساؤل الباحثين بعد ان قام الاستاذ ابراهيم الابياري بتحقيقه ونسبته الى مكي القيسي[٢٦] بدلاً من الزجاج ولكن الدكتور حاتم الضامن نفى تلك النسبة عنه[٢٧] وقام الدكتور محمد راتب النفاخ بنفي نسبته الى الزجاج ايضاً ونسبه الى جامع العلوم النحوي ورجح انه كتابه المسمى بالجواهر[٢٨]. واكد الدكتور عبد القادر السعدي محقق كتاب كشف المشكلات للمؤلف نفسه، اي الجامع النحوي ان الكتاب المنسوب الى الزجاج خطأ هو من مؤلفات جامع العلوم النحوي ايضاً في مقدمة التحقيق[٢٩].

وجامع العلوم النحوي كما قال ياقوت الحموي هو علي بن الحسين بن علي الضرير الاصفهاني النحوي ابو الحسن الباقولي المعروف بالجامع. ذكره ابو الحسن البيهقي في كتاب الوشاح فقال: هو في النحو والاعراب كعبة لها افاضل العصر سدنة وللفضل فيه بعد خفائه اسوة حسنة.. ثم قال وهذا الامام استدرك على ابي علي النحوي وعبد القاهر وله هذه الرتبة. ومن نظر في تصانيفه علم انه لاحق سبق السابقين[٣٠]..

تكمن اهمية كتاب الجواهر او الكتاب الذي نشر تحت عنوان اعراب القرآن المنسوب الى الزجاج في سبب تاليفه فهو يعد شواهد القرآن في ابواب النحو والقراءة القرآنية وغيرها وهو مليء باحصاءات الشواهد القرآنية الخاصة بتسعين موضوعاً اختارها المؤلف مثل باب ما جاء في التنزيل من الاشمام والروم وباب ما جاء في التنزيل من اجتماع الهمزتين وغيرهما. والذي يتصفح اجزاء الكتاب الثلاثة لابد ان يثني على ذكاء مؤلفه ودقته فجامع العلوم رجل بصير اعتمد ذاكرته الفذة وتأمله العميق فاسترجع آيات القرآن الكريم وكلماته وجمله الاف المرات ليتم له هذا الكتاب. ودقة معلوماته تثير العجب لو كان صاحبه متمتعاً بنعمة النظر فكيف وهو فاقدها!.

والمنهج الذي اتبعه صاحب الكتاب منهج فريد لم يسبقه الى مثله احد بحسب ما وصل الينا من الكتب، رتب فيه الموضوعات النحوية وموضوعات اخرى غير نحوية في تسعين باباً وجعل الايات القرآنية وكلماتها مادة هذه الابواب فذكر في كل باب الايات او اجزاء منها تمثل شواهد موضوعه. ولم يتوسع في الكلام على هذه الايات فجاء كلامه موجزاً عليها وان كان قد ذكر احياناً اراء بعض النحاة فيها فاستحسنها او رد عليها.

لقد كان الغرض من الكتاب استقراء آيات القرآن الكريم وتنظيمها باسلوب يسمح للطالب او العالم الاستفادة منها شواهد لموضوعات النحو او القراءات او غيرها من الموضوعات التي كونت ابواب الكتاب.

وفي مقدمة الكتاب التي نقلها المحقق نقص او بياض في الاصل لهذا لم ندر أكان قد وضع في هذه المقدمة حديثاً حول منهج الكتاب أم لا ولكن من المتبقي منها نفهم انه كتبها بعد ان تم له تسعون باباً وقد قال بعد ان عدها ((فهذه تسعون باباً اخرجتها من التنزيل بعد فكر وتامل، وطول الاقامة على درسه))[٣١].

فان كان مؤلفه هو الجامع النحوي الضرير نفسه فان هذا التامل والدرس لابد ان يكون قد رتب في ذهنه باسلوب معين يختلف قليلاً عن أساليب المبصرين.

وأول وهلة لا يبدو ان هنالك رابطاً عاماً بين ابواب الكتاب ولا سبباً لتقديم باب على آخر لان الرابط الذي اختاره المؤلف رابط لا يتعلق بالموضوعات نفسها. لكن المنهج الذي اتبعه أملاه شيئان اولهما رغبته في تاليف كتاب في الشواهد القرآنية لموضوعات تناولها علماء العربية بالدرس واستشهدوا بنصوص اخرى فيها غير النصوص القرآنية في حين ان القرآن هو ابلغ نصوص العربية فلابد ان تكون كلماته شاهداً أول في دروسها.

والحقيقة ان علوم العربية ظهرت من اجل الحفاظ على الكتاب العزيز واحتذاءً به فالاجدى ان يستشهد العالم او الطالب بنصوصه الكريمة. وليس بين ايدينا من كتب القدماء كتاب في مثل هذا الموضوع فنقول ان المؤلف اتبع اسلوبه ومنهجه ويكون دليلنا او دليل قراء الكتاب — موضوع بحثنا — في استعماله منذ تاليفه الى اليوم لتيسير الاستفادة من مادته الغزيرة.

الثاني كون المؤلف ضريراً يجعل منهجه خاصاً به او يسيراً عنده اولاً وهو الذي سنشرحه. فمنهجه الهدف الاول منه تحقيق فكرة الكتاب اولاً ثم تيسير كتابته او تاليفه على المؤلف.

وتمام الفائدة من اي بحث او كتاب لابد فيه للمؤلف ان يضع خط سير منطقياً في تاليفه كي يتمكن القارىء من تصور موقع المادة التي يبحث عنها في الكتاب فيجدها بيسر وينتفع بمعلومات المؤلف فيها. كما في المعاجم مثلاً التي اختلف واضعوها في اختيار اساليب ترتيب المواد اللغوية فيها.

وفي كتاب مؤلف من تسعين باباً لا يجمعها رابط واضح يصعب على القراء ايجاد مطلبهم وكان على المؤلف ان يحاول وضع كل مجموعة من الموضوعات في باب يحمل عنواناً عاماً يترجم عنها كباب للحذف مثلاً وفي الكتاب ذكر كثير له. ولعدم التزامه مثل هذا كان لابد من تتبع منهجه فيه لنتعرف كيف سرد مادة كتابه كي نستبين طريقة واحدة في الاقل لترتيب الموضوعات.

فلو اخذنا الشاهد الاول في كل باب من ابواب الكتاب الخمسين الاولى وجمعناها على حدة مرتبة بحسب ترتيب ابوابها لوجدناها متتابعة من حيث مواقعها في القرآن الكريم وقد تعاد بعض هذه الايات ولكنها تظل محافظة على صحة تتابعها عدا مرة او مرتين.

ويلاحظ ان هذه الابواب التي تشكل اكثر من نصف ابواب الكتاب تحتوي على ٨٥٪ من مادته. ولهذا نجد ان استنتاج رابطها يعني استنتاج منهج المؤلف في ترتيب كتابه.

ان تتابع الايات هذه الابواب الأول يدل على ان الجامع

النحوي حينما اراد كتابة كتابه هذا رتب الموضوعات على وفق ترتيب آيات القرآن الكريم ايضاً كما في كتب اعرابه المشهورة ولكن بطريقته الخاصة . فنظر الى البسملة اولا ووجد انها تمثل احد الموضوعات التي يريد الكتابة فيها فجعل الباب الاول ما ورد في التنزيل من اضمار الجمل[٣٢] ولو لم تكن البسملة تمثل موضوعاً يريد الكتابة فيه لتركها منتقلاً لما بعدها وهو الاية الاولى من ام الكتاب او الاية الثانية او الاية الثالثة بالترتيب حتى يمر بآية تمثل موضوعاً يريد الكتابة فيه وبالفعل فقد ترك الايتين الاولى والثانية من الفاتحة وجعل الباب الثاني باب ما جاء من حذف المضاف في التنزيل[٣٣] وشاهد الاول الاية الثالثة من سورة الفاتحة وهي قوله تعالى ((مالك يوم الدين)) اي مالك احكام يوم الدين . وهكذا تتسلسل الابواب بحسب ترتيب الايات القرآنية في الكتاب العزيز . وتكون هذه الاية هي الشاهد الاول في الباب وبعده الجامع النحوي يورد سائر شواهد الباب من القرآن الكريم . والكتاب موضوع كما يبدو لجمع الشواهد في كثير من الموضوعات النحوية وفي عدة موضوعات اخرى تخص الصرف والقراءات والبلاغة . والجدول الاتي الماخوذ من ابواب الكتاب يوضح الفكرة السابقة اكثر :

رقم الباب واسمه	رقم الاية واسم السورة لشاهد الباب الاول	الاية
١ـ ماورد في التنزيل من اضمار الجمل	البسملة	بسم الله الرحمن الرحيم
٢ـ ما جاء في التنزيل من حذف المضاف	الفاتحة ٣	مالك يوم الدين
٣ـ ما جاء في التنزيل معطوفاً بالواو والفاء وثم من غير ترتيب الثاني على الاول .	الفاتحة ٤	اياك نعبد واياك نستعين
٤ـ ما جاء في التنزيل وقد حذف منه حرف الجر	الفاتحة ٥	اهدنا الصراط المستقيم
٥ـ ما جاء في التنزيل وقد زيدت فيه لا وما ، وفي بعض ذلك اختلاف وفي بعض ذا اتفاق .	الفاتحة ٧	غير المغضوب عليهم ولا الضالين
٦ـ ما جاء في التنزيل من الاسماء التي سميت بها الافعال .	بعد قراءة الفاتحة	قولهم في الدعاء امين
٧ـ ما جاء في التنزيل من اسماء الفاعلين مضافة الى ما بعدها بمعنى الحال او الاستقبال .	الفاتحة ٣	مالك يوم الدين[٣٤]
٨ـ ما جاء في التنزيل من اجراء غير في الظاهر على المعرفة .	الفاتحة ٦و٧	صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم .
٩ـ ما جاء في التنزيل من كاف الخطاب المتصلة بالكلمة ولا موضع لها من الاعراب .	الفاتحة ٤	اياك نعبد واياك نستعين
١٠ـ ما جاء في التنزيل من المبتدأ وقد اخبر عنه بخبرين .	البقرة ١و٢	الم . ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين
١١ـ ما جاء في التنزيل من الاشمام والروم	البقرة ٢	فيه هدى
١٢ـ ما جاء في التنزيل ويكون الجار والمجرور في موضع الحال محتملاً ضميراً من صاحب الحال .	البقرة ٣	الذين يؤمنون بالغيب
١٣ـ ما جاء في التنزيل دالًا على جواز تقديم الخبر .	البقرة ٤	وبالاخرة هم يوقنون
١٤ـ ما جاء في التنزيل وقد حذف الموصوف واقيم صفته مقامه .	البقرة ٤	وبالاخرة هم يوقنون
١٥ـ ما جاء في التنزيل من حذف الجار والمجرور .	البقرة ٦	ان الذين كفروا سواء عليهم
١٦ـ ما جاء في التنزيل وقد حذف منه همزة الاستفهام	البقرة ٦	سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم
١٧ـ ما جاء في التنزيل من اجتماع الهمزتين	البقرة ٦	أأنذرتهم
١٨ـ ما جاء في التنزيل من	البقرة ٨	ومن الناس من

لفظ « من » و « ما » و « الذي » و « كل » و« أحد » وغير ذلك .		يقول امنا بالله
١٩ ـ ما جاء في التنزيل من ازدواج الكلام والمطابقة والمشاكلة وغير ذلك	البقرة ٩	« يخادعون الله » « وما يخادعون الا انفسهم »
٢٠ ـ ما جاء في التنزيل من حذف المفعول او المفعولين	البقرة ٩	وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون
٢١ ـ ما جاء في التنزيل من الظروف التي يرتفع ما بعدهن .	البقرة ٧	ولهم عذاب عظيم
	والبقرة ٨	ومن الناس من يقول
	والبقرة ١٠	ولهم عذاب اليم
٢٢ ـ ما جاء في التنزيل من « هو » و « انت » فصلاً ويسميه الكوفيون « العماد »	البقرة ٥	واولئك هم المفلحون[٢٢]
٢٣ ـ ما جاء في التنزيل من المضمرين الى اي شيء يعود مما قبلهم .	البقرة ٢٣	وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله
٢٤ ـ ما جاء في التنزيل وقد بدل الاسم من المضمر الذي قبله والمظهر .	البقرة ٢٧	ويقطعون ما امر الله به ان يوصل
٢٥ ـ ما جاء في التنزيل من الكلمات التي فيها همزة ساكنة .	البقرة ٣٢	يالمون كما تالمون
٢٦ ـ ما جاء في التنزيل من العطف على الضمير المرفوع	البقرة ٣٥	اسكن انت وزوجك الجنة
٢٧ ـ ما جاء في التنزيل مما لحقت فيه « ان » التي للشرط وما لحقت النون فعل الشرط	البقرة ٣٨	فاما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي
٢٨ ـ ما جاء في التنزيل عقب اسمين كفيا عن احداهما اكتفاء بذكره .	البقرة ٤٥	واستعينوا بالصبر والصلاة وانها لكبيرة
٢٩ ـ ما جاء في التنزيل مما صار الفعل فيه عوضاً عن نقصان لحق الكلمة .	البقرة ٤٨	ولا يقبل منها شفاعة
٣٠ ـ ما جاء في التنزيل وقد حمل فيه اللفظ على المعنى وحكم عليه بما يحكم على معناه لا على اللفظ	البقرة ٦٩	قال انه يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين
٣١ ـ ما جاء في التنزيل من حذف « ان » وحذف المصادر والفصل بين الصلة والموصول	البقرة ٨٣	واذا اخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون الا الله
	والبقرة ٨٤	لا تسفكون دماءكم
٣٢ ـ ما جاء في التنزيل من حذف حرف النداء والمنادى .	البقرة ٨٥	ثم انتم هؤلاء تقتلون انفسكم
٣٣ ـ ما جاء في التنزيل وقد حذف منه المضاف اليه .	البقرة ٨٩	وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا
٣٤ ـ ما جاء في التنزيل من حروف الشرط ودخلت عليه اللام الموطئة للقسم .	البقرة ١٢٠	ولئن اتبعت اهواءهم
٣٥ ـ ما جاء في التنزيل من التجريد .	البقرة ١٢٠	مالك من الله من ولي ولا نصير
٣٦ ـ ما جاء في التنزيل من الحروف الزائدة في تقدير وهي غير زائدة في تقدير أخر	البقرة ١٣٧	فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا
٣٧ ـ ما جاء في التنزيل من التقديم والتاخير وغير ذلك .	البقرة ١٥١	كما ارسلنا فيكم رسولاً منكم
٣٨ ـ ما جاء في التنزيل من اسم الفاعل الذين يتوهم فيه جريه على غير من هو له ولم يبرز فيه الضمير .	البقرة ١٦١	ان الذين كفروا او ماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها
٣٩ ـ ما جاء في التنزيل نصباً	البقرة ١٧٧	ولكن البر من آمن

على المدح ورفعاً عليه		بالله واليوم الاخر
٤٠ ـ ما جاء في التنزيل من المبتدأ المحذوف خبره .	البقرة ١٨٥	شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن
٤١ ـ ما جاء في التنزيل من « ان » المكسورة المخففة من « إن »	البقرة ١٩٨	وان كنتم من قبله لمن الضالين
٤٢ ـ ما جاء في التنزيل من المفرد ويراد به الجمع	البقرة ٢١٣	وانزل معهم الكتاب بالحق
٤٣ ـ ما جاء في التنزيل من المصادر المنصوبة بفعل الضمر دل عليه ما قبله	البقرة ٢٨٥	قالوا سمعنا واطعنا غفرانك
٤٤ ـ ما جاء في التنزيل من دخول لام ان على اسمها وخبرها .	آل عمران ١٣	ان في ذلك لعبرة
٤٥ ـ ما جاء في التنزيل وفيه اختلاف بين سيبويه وابي العباس	آل عمران ٣٠	يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً وما عملت من سوء تود لو ان بينها وبينه امداً بعيداً
	وآل عمران ١٢٠	« وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئاً »
٤٦ ـ ما جاء في التنزيل من ادخال همزة الاستفهام على الشرط والجزاء	آل عمران ١٤٤	أفان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم
٤٧ ـ ما جاء في التنزيل من اضمار الحال والصفة جميعاً	النساء ١١	وان كان رجل يورث كلالة او امرأة وله اخ او اخت
٤٨ ـ ما جاء في التنزيل من الجمع يراد به التثنية	النساء ١١	فان كان له اخوة فلامه السدس
	والمائدة ٣٨	والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
	والمائدة ٦٤	بل يداه مبسوطتان
	والمائدة ١١٦	واذ قال الله يا عيسى بن مريم أانت قلت للناس أتخذوني وامي الهين من دون الله
٤٩ ـ ما جاء في التنزيل منصوباً على المضاف اليه .	الانعام ١٢٨	قال النار مثواكم خالدين فيها الا ما شاء الله
٥٠ ـ ما جاء في التنزيل وان فيه بمعنى اي	الانعام ١٥١	قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الا تشركوا به شيئاً

اما الابواب الاخيرة التي تمثل مادتها ١٥ ٪ من مادة الكتاب فلا يربطها الرابط نفسه لانها ابواب قصيرة تحتوي موضوعات لها في القرآن الكريم شواهد قليلة جداً فوضعها المؤلف في نهاية كتاب كيفما اتفق .

ولعلها كانت مرتبة على الاساس نفسه الذي رتبت فيه الابواب الاولى ثم تسرب الى ترتيبها الخطا لانها ابواب قصيرة لم يستغرق بعضها اكثر من صفحة[٣٦] ، ولعلها اختلطت على النساخ .

وربما وقع الخطا في فهرس الموضوعات اول الكتاب فتابعه الناسخ او المحقق في ترتيب وريقات الكتاب فخرجت غير مرتبة على الاساس الذي مر ذكره . وقد ذكر المحقق انه وجد اوراق مخطوطة الكتاب ـ الفريدة ـ مبعثرة فاعاد ترتيبها[٣٧] .

يلاحظ ان الاية عندما تكون شاهداً لاكثر من موضوع ، يعود المؤلف اليها في باب آخر تال ، كما عاد في الباب السابع والثامن والتاسع الى آيات سورة الفاتحة التي تصلح شواهد لموضوعات اخرى غير موضوعات الابواب الاولى .

اما فيما يخص ترتيب الايات داخل الباب نفسه فإن المؤلف لم يعتمد اسلوباً معيناً لترتيب الايات داخل الابواب الا نادراً . فجاءت الايات الشواهد على كل موضوع غير مرتبة على نسق في الابواب . فضلاً عن انه لم يذكر الايات كاملة ولم يشر الى السور التي هي منها الا في احيان قليلة جداً .

لقد كانت فكرة المؤلف في تاليف كتاب كهذا ممتازة لكنه اضطرب في اختيار الاسلوب الذي يرتب فيه مادته ويبوبها داخل الكتاب لانه غير مسبوق الى مثل هذا النوع من التاليف كما يبدو . وان انتشار المادة على تسعين باباً لا يتبين القاريء منهجاً في ترتيبها ادى الى نوع من العزوف عنه وقلة تداوله على الرغم من اهميته وتميزه . ولعل ابرز ما دلنا على ذلك هو ان المحقق لم يعثر على غير نسخة فريدة قام بتحقيقه عنها[٣٨] . كما ان الذين تطرقوا اليه بالدراسة لم يشيروا الى من اخذ او نقل عنه[٣٩] .

وفي الكتاب هنات كاعتماد المؤلف التام على حفظ القاريء لايات القرآن الكريم وامثال ذلك مما لا يمنع ان يكون كتاباً عظيم الفائدة . وهو شاهد باهر على تفوق مؤلفه وسعة علمه بالقرآن

الكريم ولطائفه فضلاً عن معرفته بآراء العلماء وشواهدهم وحججهم التي يتحاجون بها .

ولعل استبيان المنهج الذي اتخذه المؤلف في سرد الموضوعات يكون معيناً على استفادة مُثلى منه . كما انه يشارك في تاكيد نسبته الى جامع العلوم النحوي ، لان في المنهج اشارة واضحة الى ان المؤلف اعتمد اسلوباً لترتيب ابواب الكتاب لا يمكن ان يكون اسلوب رجل مبصر في وضع خطة لتاليف كتاب . فقد عمد الى حفظه آيات الكتاب الكريم بتسلسلها المالوف لتكون هادياً يذكره بالموضوعات التي رغب في الكتابة عنها .

وجامع العلوم بالغ عذره في ذلك ولا سيما عندما نذكر له انه لم يتابع فيه سابقاً ويكفيه فخراً ما فيه من ادلة على سعة علمه وقوة ذاكرته .

فنحن الان على بينة من السبب الذي حدا بالمؤلف الى اتخاذ هذا المنهج غير المالوف في ترتيب موضوعات الكتاب . ومعرفتنا بخطة تاليفه اكدت آراء الاساتذة محمد النفاخ والدكتور حاتم الضامن والدكتور عبد القادر السعدي في نسبة الكتاب الى الجامع النحوي علي بن الحسين بن علي الضرير ابي الحسن الباقولي ونفي نسبته الى مكي القيسي الذي اتبع في كتبه الكثيرة مناهج معروفة في التاليف ففي « مشكل اعراب القرآن » مثلاً « يتخذ الاسلوب المعهود في تاليف كتب اعراب القرآن من بداية البسملة حتى نهاية القرآن . وفي كتابه « الكشف » وهو في القراءات يتحدث اولاً في ظواهر القراءات كالادغام والامالة وغيرها ثم يدخل في فرش الحروف وهو اسلوب متبع في كتب القراءات الاخرى . وكتبه الاخرى المشهورة كالرعاية وغيره ايضاً تتميز بمنهج داخلي مالوف وليس لديه كالجامع النحوي سبب يدعوه الى اتباع المنهج الذي وضحناه في تاليف الكتاب - موضوع البحث - ولذلك نحن نسجل هذه الملاحظة لتاكيد نسبته الى صاحبه .

الهوامش

١ - الفهرست ٥٣ ومعجم الادباء ١٩/ ٥٣ وطبقات المفسرين ٢/ ٢٥٥ .
٢ - الفهرست ٥٤ .
٣ - طبقات النحويين واللغويين ٢/ ٦٢٥ وطبقات المفسرين ١/ ٣٤٧ والبغية ٢/ ١٠٩ .
٤ - معجم الادباء ١١/ ٢٦٥ وانباه الرواة ٢/ ٦٢ وطبقات المفسرين ٢/ ٢١٠ .
٥ - الفهرست ٨٦ وانباه الرواة ٢/ ١٤٦ وطبقات المفسرين ١/ ٢٤٥ .
٦ - ابو علي الفارسي ٢٧١ .
٧ - الفهرست ٦٥ وانباه الرواة ٣/ ٢٥١ وطبقات المفسرين ٢/ ٢٦٩ .
٨ - انباه الرواة ١/ ١٥١ وكشف الظنون ١/ ١٢٢
٩ - معاني القرآن واعرابه ١/ ٢١ .
١٠ - البغية ١/ ٤٢٩ .
١١ - وفيات الاعيان ١/ ٩٩
١٢ - اعراب ثلاثين سورة / ١٣٧ .
١٣ - الفهرست / ١٣٠ .
١٤ - معجم الادباء ٤/ ٨٤ وطبقات المفسرين ١/ ٦٠ .
١٥ - طبقات المفسرين ١/ ٧٧ .
١٦ - نفسه ١/ ٢٥ والاتقان ٢/ ٢٦٠ .
١٧ - مفتاح السعادة ٢/ ٨٤ .
١٨ - فهرست ابن خير ٦٨ والبلغة ٣٦٣ .
١٩ - النحو وكتب التفسير ١/ ١٣٤ .
٢٠ - معجم الادباء ٦/ ١٦٥ - ١٦٧ .
٢١ - نفسه ٢٠/ ٢٥ والبغية ٢/ ٣٣٨ .
٢٢ - طبقات المفسرين ١/ ١١٢ - ١١٣ وكشف الظنون ١/ ١٢٣ .
٢٣ - كشف الظنون ٢/ ١٩٤٣ .
٢٤ - اعراب القرآن المنسوب الى الزجاج ٢/ ٥٩٣ .
٢٥ - نفسه ٦٣٢ وانظر ص ٦٨٤ ذكر لكتب ابي علي الفارسي (ت ٣٧٧ هـ) : الحجة والاغفال والحلبيات .
٢٦ - نفسه ٣/ ١٠٩٥ - ١١٠٠ .
٢٧ - مقدمة تحقيق مشكل اعراب القرآن ١/ ٢٧ .
٢٨ - بحث اعراب القرآن المنسوب الى الزجاج تحقيق نسبته واسمه .
٢٩ - الجامع النحوي حياته وآراؤه - مقدمة التحقيق ١/ ١٧ .
٣٠ - معجم الادباء ١٣/ ١٦٤ - ١٦٧ وينظر انباه الرواة ٢/ ٢٤٧ والبلغة ١٥٥ .
٣١ - اعراب القرآن المنسوب الى الزجاج ١/ ٨ .
٣٢ - نفسه ١/ ١١ .
٣٣ - نفسه ١/ ٤١ .
٣٤ - يلاحظ تكرار الايات التي تصلح ان تكون شاهداً لاكثر من باب .
٣٥ - هذا الباب كان يجب ان يكون قبل الباب الخامس عشر بحسب تسلسل الايات ولكن ارجح ان الذي ذكره به هنا هو موضوع الباب السابق اي الباب الحادي والعشرين اذ هو موضوع خلاف بين العلماء وكذلك ما نجد في عنوان هذا الباب من فكرة خلاف المصطلح بين الكوفيين والبصريين فعاد الى الاية الخامسة من البقرة .
٣٦ - اعراب القرآن المنسوب الى الزجاج ٣/ ٨٦٠ .
٣٧ - نفسه ٣/ ١١٠٥ .
٣٨ - نفسه ٣/ ١٠٨٩ وما بعدها .
٣٩ - مناهج في اعراب القرآن الكريم ١٧٨ والجامع النحوي حياته وآراؤه - المقدمة - ٥٥ .

المصادر والمراجع

١ ـ القرآن الكريم .
٢ ـ ابو علي الفارسي ، د . عبد الفتاح اسماعيل شلبي ، مكتبة نهضة مصر .
٣ ـ الاتقان في علوم القرآن ، جلال الدين السيوطي ، مطبعة حجازي مصر .
٤ ـ اعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم لابي عبد الله الحسين بن خالويه ، دار الهلال ، بيروت ، ١٩٨٥ .
٥ ـ اعراب القرآن المنسوب الى الزجاج ، ت ـ ابراهيم الابياري ، عالم الكتب ، بيروت ، ١٩٨٦ .
٦ ـ انباه الرواة على انباء النحاة ، جمال الدين القفطي ، ت ـ محمد ابي الفضل ابراهيم ، دار الكتب المصرية ، ١٩٥٥ .
٧ ـ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، جلال الدين السيوطي ، ت ـ محمد ابي الفضل ابراهيم ، طبع عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٦٥ .
٨ ـ البلغة في تاريخ أئمة اللغة ، محمد بن يعقوب الفيروز ابادي ، ت ـ محمد المصري ، نشر وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٧٢ .
٩ ـ طبقات المفسرين ، جلال الدين السيوطي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٣ .
١٠ ـ طبقات النحويين واللغويين ، ابو بكر الزبيدي ، ت ـ محمد ابي الفضل ابراهيم ، دار المعارف بمصر .
١١ ـ الفهرست لابن النديم بن محمد بن اسحاق ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة .
١٢ ـ فهرست ابن خير الاشبيلي ، بيروت ، ١٩٦٢ .
١٣ ـ كشف الظنون ، حاجي خليفة ، دار فكر ، ١٩٨٢ .
١٤ ـ مشكل اعراب القرآن ، مكي القيسي ، ت ـ د . حاتم الضامن ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٤ .
١٥ ـ معاني القرآن واعرابه للزجاج ابراهيم بن السري ، ت ـ د . عبد الجليل شلبي ، عالم الكتب ، ١٩٨٨ .
١٦ ـ معجم الادباء ، ياقوت الحموي ، دار احياء التراث العربي ، بيروت .
١٧ ـ مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، طاش كبرى زادة ، ت ـ كامل كامل بكري ، دار الكتب الحديثة ، مصر .
١٨ ـ النحو وكتب التفسير ، د . ابراهيم عبد الله رفيدة ، المنشاة العامة للنشر ، طرابلس ، ط ٢ ، ١٩٨٤ .
١٩ ـ وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان ، ابو العباس بن خلكان ، ت ـ د . احسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٦٨ .

المخطوطات :

١ ـ الجامع النحوي ـ حياته وأراؤه وتحقيق كتابه الكشف . رسالة دكتوراه ، عبد القادر السعدي ، كلية الاداب / جامعة بغداد ، ١٩٨٦ .
٢ ـ مناهج في اعراب القرآن الكريم ، رسالة ماجستير ، مي فاضل جاسم ، كلية الاداب / جامعة بغداد ، ١٩٨٩ .

البحوث :

١ ـ اعراب القرآن المنسوب الى الزجاج تحقيق نسبته واسمه . الاستاذ محمد راتب النفاخ ، مجلة مجمع اللغة العربية ، دمشق ، ١٩٧٣ . م ٤٨ ـ ج ٤ تشرين الاول .
٢ ـ اعراب القرآن المنسوب الى الزجاج تحقيق نسبته واسمه . الاستاذ محمد راتب النفاخ ، مجلة مجمع اللغة العربية ، دمشق ، ١٩٧٤ . م ٤٩ ـ ج ١ كانون الثاني .

المفضليات
دراسة في مواصفات الاختيار

د . محمود عبد الله الجادر
كلية الآداب - جامعة بغداد

حين تجرد العلماء في القرن الثاني الهجري لجمع ذخائر التراث العربي وعمدوا الى النتاج الشعري الذي ابدعته قرائح شعراء ما قبل الاسلام فضلاً عن شعراء المراحل التي اعقبت بزوغ نور الاسلام كان لهم ان يؤوبوا الى مناهج علمية ابتكروها وطوروها لتكتسب حصيلة الجمع رصانتها العلمية ودقتها التوثيقية ، وليس يعنينا في اطار هدف هذا البحث ان نفصل القول في تلك المناهج ، ولكن الذي يعنينا ان نشير الى ان صيغ الجمع والتوثيق لم تجر على سنن واحد ، فمن العلماء من عني بجمع شعر الشاعر الواحد في ديوان خاص به ، وذلك هو التوجه الرئيس ، ومنهم من اتجه الى جمع شعر عدد من الشعراء مثلوا في رأيه طبقة او نسقاً شعرياً وجمعه في مجلد برأسه كما فعل الاصمعي في جمع دواوين الستة الجاهليين ، ومنهم من اتجه الى جمع شعر شعراء قبيلة برمتها وضمه في مجلد برأسه كما فعل السكري في ديوان الهذليين ، وتلك توجهات تقوم برمتها على النظر الى مبدعي النصوص لا الى النصوص ، وقد لا تخلو من اثر النظر اللغوي الذي يسعى وراء اقتناص النصوص المنبثقة من خلفية لغوية واحدة او شبه واحدة لتكون مادة صالحة لإستنباط احكام لغوية معينة .

بيد ان طول ممارسة عملية الجمع تمخّض عن عوامل هامشية دفعت بالعلماء الى تمحيص ما يجمعون من شعر لتمييز صحيحه من منحوله ، فكانت عملية التمحيص نفسها اللبنة البكر للنظر النقدي المتخصص ، ثم لم ينته الامر عند حدود الفصل بين الصحيح والمنحول بل كان للعلماء ان يميزوا بين الجيد والرديء من الصحيح المقبول عندهم فكانت تلك هي اللبنة الثانية في النظر النقدي ، ولعل هذه اللبنة هي التي ارتكزت عليها عملية جمع من نمط جديد تتمثل في اختيار نصوص لشعراء متباينين انطلاقاً من مواصفات في النص نفسه يجعلها عماد اختياره ثم يقدم النصوص المختارة مجردة من اية اشارة الى المواصفات التي اعتمدها في عملية الاختيار .

ولسنا نريد ان نزعم هنا ان اصحاب الاختيارات انصرفوا نهائياً عن النظر الى صاحب النص حين انشغلوا بالنص ، فثمة ما يشير - فيما وصل الينا من كتب الاختيار - الى ان النظر الى مواصفات النص كان يتداخل - بشكل ما - مع النظر الى صاحب النص نفسه ، وقد كشفت دراسة سابقة اجريتها حول المعلقات ان مواصفات الاختيار وضعت في منطلقاتها انتماء الشاعر القبلي ومرحلته الزمانية وموقعه الطبقي عند العلماء بعد ان نظرت الى النص الشعري نفسه وتعاملت مع اهمية موضوعه وقدرة بنيته الفنية على تمثيل الشعر الجاهلي بحيث بدت المعلقات السبع او التسع او العشر الممثل الصادق والدقيق للشعر الجاهلي برمته .

لقد كانت المعلقات اقدم اختيار شعري عربي على الرغم من ترجح عملية جمعها بين العصر الجاهلي والعصر الاموي وغياب الحقيقة الموثقة بشان تعليقها على استار الكعبة او قيام حماد الراوية بجمعها ، فضلاً عن عدم اتفاق الروايتين الكوفية والبصرية على اسماء اصحابها او على نصوصها ، فتلك كلها امور لا تثلب من الحقيقة التي تقرر ان اول عملية جمع قائمة على انتقاء النصوص تتمثل في عملية جمع المعلقات .

اما المفضليات فهي الاختيار الثاني بعد المعلقات : وتلك حقيقة نضعها بإزاء ما ذهب اليه محققا المفضليات الاستاذان احمد محمد شاكر وعبد السلام هرون حين قالا ان المفضليات « اقدم مجموعة صنعت في اختيار الشعر العربي » ثم قالا : « ولا نعلم احداً قبل المفضل الضبي اقدم على ان يصنع للناس اختياراً من الشعر »[1] فلعلهما كانا ينظران الى (كتب) الاختيار لا الى (عملية) الاختيار ، فالمفضليات من الكتب التي دونت ونسبت الى عالم بعينه بل سميت باسمه ، اما المعلقات فقد ظلت تروى دهراً ثم اختلف الناس حولها اختلافاً حتى لم يعد من سبيل لتخليص حقائق تتعلق باصولها وحتى غدت كالملك المشاع يضيف اليها من يضيف ويحذف منها من يحذف ويغير فيها من يغير ، بيد ان ذلك كله لا يغير - في نظرنا - من الحقيقة شيئاً وهي ان المعلقات اقدم من المفضليات وان نصوصها (المعلقات) ليست لشاعر

واحد ولا لقبيلة واحدة فهي ليست ديوان شاعر ولا ديوان قبيلة وانما هي محض مجموعة من مجاميع الشعر المختارة مهما كان اصل اختيارها ومهما جرى عليها من اضافة او حذف او تغيير ، فتلك علل سنرى ان المفضليات نفسها لا تسلم منها سواء في تسمية من اختارها ام في عدد نصوصها ام في رواية تلك النصوص ام في رواية اجزاء منها .

وقبل ان ندخل في تلك التفاصيل نرى ان نتأمل الحقائق التاريخية المتاحة التي تتعلق باصل عملية اختيار المفضليات .

سميت المفضليات باسم العالم الذي تنسب اليه ، وهو ابو عبد الرحمن المفضل بن محمد بن يعلى بن عامر بن سالم الضبي من اكابر علماء الكوفة ، كان عالماً بالاخبار والشعر والعربية ، اخذ عن جمهور من العلماء منهم سماك بن حرب وابو اسحق السبيعي وعاصم بن ابي النجود ومجاهد بن رومي وسليمان بن الاعمش وابراهيم بن مهاجر ، واخذ عنه جمهور من العلماء ايضاً منهم ابو زكريا الفراء وابو زيد الانصاري وخلف الاحمر وابن الاعرابي والكسائي وغيرهم .

ذكر انه خرج على الخليفة المنصور العباسي مع من خرج في حركة ابراهيم بن عبد الله بن الحسن سنة خمس واربعين ومائة للهجرة ، فلما قضي على الحركة قبض على المفضل فيمن قبض عليه من انصار ابراهيم ولكن المنصور عفا عنه واطلقه ، وثمة روايات تشير الى أنه حضر مجالس المنصور ثم ابنه المهدي ثم حفيده الرشيد .

له من المؤلفات (المفضليات) و(الامثال) و(معاني الشعر) و(الالفاظ) و(العروض) واختلف في تحديد سنة وفاته فذكروا سنة ١٦٨ هـ و١٧١ هـ ، واشارت رواية الى أنه كان حياً سنة ١٧٦ هـ وذلك ما اعتمد عليه محققا المفضليات حين قررا ان وفاته كانت سنة ١٧٨ هـ .[٢]

أما المفضليات فثمة خلافات كثيرة حول تحديد عملية جمعها وحول اسماء من قد تكون لهم يد في جمعها وحول عددها وما ادخل عليها من نصوص وما روي من نصوص وردت فيها في اختيارين لاحقين هما الاصمعيات للاصمعي وكتاب الاختيارين للاخفش ، فالخلاف على المفضليات كالخلاف على المعلقات بل لعله أشد منه حول بعض الامور .

اما اصل اختيار المفضليات فقد ذكروا فيه انه للمفضل الضبي وان تلميذه الخليفة المهدي قرأ عليه بعض المفضليات حين كان ولياً للعهد ، ثم قرئت عليه كلها فيما بعد ونسبت اليه .

وذكرت روايات اخرى ان ابراهيم بن عبد الله بن الحسن كان متوارياً عند المفضل فشكا اليه ضيق صدره فاخرج اليه كتباً من الشعر ينظر فيها فاختار ابراهيم منها سبعين نصاً بنى عليها المفضل فيما بعد بقية الكتاب[٣] .

وجاء في روايات اخرى ان المفضل اختار ثمانين قصيدة للمهدي ثم قرئت فيما بعد على الاصمعي فصارت مائة وعشرين ، وأن علماء بصريين آخرين هم ابو العالية الانطاكي والسدري وعافية بن شبيب قرأوا المفضليات على الاصمعي ثم اخذوا من كل شاعر خيار شعره وضموه الى المفضليات فكثرت جداً .

وذهبت رواية ثالثة الى ان المفضل اختار ثمانية وعشرين ومائة نص للمهدي حين الزمه المنصور اياه[٤]

وكانت هذه الروايات مثار جدل ونقاش طويلين بين المعاصرين ، ونحن لا نريد أن نخوض فيما خاضوا فيه ولكن لنا ان نسجل الملاحظات الاتية :

١ ـ إن تواتر تسمية الكتاب بـ (المفضليات) ونسبته الى المفضل عند القدماء كافة يقلل من اهمية الرواية التي تزعم ان ابراهيم بن عبد الله بن الحسن هو الذي اختاره وأن المفضل لم يزد علمه أن اتمه ، فضلاً عن حقيقة مهمة اخرى وهي ان مابين ايدينا من حقائق لا يشير الى اهتمام ابراهيم بن عبد الله بن الحسن بمثل هذا العمل العلمي في تلك المرحلة التي كان مشغولاً فيها بالتحضير لحركته التي كادت ان تغير مجرى تاريخ الدولة العربية الاسلامية ، فلعل الامر لا يعدو ان يكون ابراهيم اعرب عن استحسانه لقصائد بأعيانها مما اطلعه عليه المفضل ايام تواريه عنده فكان ذلك إيحاء للمفضل نفسه بفكرة الاختيار فلما عمد الى التاليف ادخل القصائد التي كان ابراهيم استحسنها في اختياره .

٢ ـ أن القول بأن المفضل صنع اختياره لولي العهد المهدي خالياً من عدة وجوه فالمفضل نفسه لم يومىء الى ذلك من قريب ولا من بعيد فالذي نقله عنه الاصفهاني من رواية تاليفه للكتاب لا يتضمن اشارة الى ذلك ، ولو ان الكتاب ألف للمهدي لكان ذلك مبعث فخر لصاحبه لا ينبغي أن يعرض عن ذكره ، أما أن يشير ابو علي القالي وابن النديم الى ذلك فامر لا يعتد به ازاء سكوت المفضل نفسه عنه ، فلعل الامر لا يعدو ان يكون المفضل صنع اختياره فلما الزمه المنصور المهدي كان كتاب اختياراته من جملة ما قرأه تلميذه .

٣ ـ ان التداخل بين المفضليات والاصمعيات وورود نصوص في كتاب الاخفش مما لم يرد في المفضليات ولا في الاصمعيات امر يصعب تخليصه لتداخل الروايات وتضارب تفاصيلها فضلاً عن ان المفضل والاصمعي ما كانا متخصصين بنمط من الشعر دون نمط ولا شريحة من الشعراء دون شريحة ليتيسر للنظر العلمي تخليص ما هو للمفضل مما هو للاصمعي من اختيارات ، ومن هنا كان لابد من قبول الرواية كما وصلت الينا اما ان يرد النص في المفضليات وفي الاصمعيات معاً فامر لا ينبغي ان يثير تساؤلاً او دهشة ، ألم يتداول العلماء رواية المعلقات فتدفقوا على خمسة شعراء هم (امرؤ القيس وطرفة وزهير ولبيد وعمرو بن كلثوم) ثم يختلفوا على خمسة هم (الحارث بن حلزة وعنترة والنابغة الذبياني والاعشى وعبيد بن الابرص) ثم يختلفوا على قصيدتي النابغة والاعشى

فيروا للنابغة (عوجوا فحيوا لنعم) مرة و(يا دار مية) اخرى ويروا للاعشى (ما بكاء الكبير بالاطلال) مرة و(ودع هريرة) اخرى ثم لم يقلْ الناس اخذ فلان من فلان ولا تداخلت رواية فلان ورواية فلان ؟

نحن لا نشك في أن الاصمعي اطلع علىٰ اختيار المفضل ولكن ما الذي يمنع ان يستحسن اللاحق ويعض ما استحسن السابق فيضمه الى مجموع ما استحسن هو من اشعار ؟ الم يختر ابو تمام في حماسته بعض ما اختاره المفضل والاصمعي ثم لم يقلْ احد شيئاً في الامر ؟ اولم يطرد الامر في حماسة البحتري وحماسة الخالديين وجمهرة اشعار العرب ومختارات ابن الشجري ؟

ان طبيعة عملية الاختيار لا تفسح مجالًا للحديث عن سابق ولاحق قدر ما ينبغي ان تفتح افق الحديث عن طبيعة كل اختيار كما هو ومدى دلالته على توجه صاحبه والمواصفات التي تقف وراء الاختيار وقديماً قيل (اختيار الرجل قطعة من عقله) من هذه الاعتبارات كلها رأينا ان نحدد هدف البحث فنقصره على التوجه الى المفضليات كما هي فنتأمل ونستقري ونحصي ونخرج من التأمل والاستقراء والاحصاء بما يقرره واقعها من مواصفات كانت تقف وراء عملية الاختيار سواء كان ما تضمه كله من اختيار المفضل ام ان بعضه زيادات لاحقة ، فالمفضليات سفر من اسفار الاختيار الذي يمثل ذوق علماء القرن الثاني الهجري وذلك الذوق هو الذي سيحاول البحث استجلاء خلفيته كما كان الشأن في دراستنا

مواصفات اختيار المعلقات التي اغنينا النظر عن اصل اختيارها وقصرنا المحاولة على كشف المواصفات التي وقفت وراء اختيار النصوص .

وسنعتمد في دراستنا للمفضليات على طبعة الاستاذين احمد محمد شاكر وعبد السلام هرون اللذين اعتمدا رواية ابي محمد القاسم بن محمد بن بشار الانباري المتوفى سنة ٣٠٥ هـ وهي اقدم ما بين ايدينا من روايات .

تضم المفضليات (١٢٦) ستة وعشرين ومائة نص ورد في آخرها ما نصه : « تمت المفضليات وما ادخل خلالها من الزيادات برواية الانباري الكبير ابي محمد القاسم بن محمد بن بشار عن شيوخه ابي عكرمة عامر بن عمران الضبي وغيره ، ثم هذه اربع قصائد ملحقات بها وجدت في بعض نسخ المفضليات »(*) وهكذا غدا مجموع المفضليات المطبوع (١٣٠) ثلاثين ومائة نص .

واصحاب هذه النصوص المائة والثلاثين ستة وستون شاعراً .

وواضح ان المفضليات تخالف بهذا المعلقات فليس في المعلقات نصان لشاعر واحد اما المفضليات فقد كررت الاختيار من شعر الشاعر الواحد احياناً فكان لبعض الشعراء نصان وكان لبعضهم ثلاثة وكان لبعضهم اكثر من ذلك ، والمسرد الاحصائي .

والذي ينبغي ان يلاحظ في مسالة تكرار النصوص ان كثافة التكرار تتركز في النصوص المتاخرة من المفضليات اكثر من تركزها في النصوص المبكرة منها فالنصوص التي روي لاصحابها نصان هي

شعراء لهم نص واحد	شعراء لكل منهم نصان	شعراء لكل منهم ثلاثة نصوص	شعراء لكل منهم اربعة نصوص	شعراء لكل منهم خمسة نصوص	شعراء لكل منهم اثنا عشر نصاً	المجموع
٢٧ شاعراً ٢٧ نصاً	٢٧ شاعراً ٥٤ نصاً	٨ شعراء ٢٤ نصاً	٢ شاعران ٨ نصوص	١ شاعر واحد ٥ نصوص	١ شاعر واحد ١٢ نصاً	٦٦ شاعراً ١٣٠ نصاً

التي ترد بالارقام الاتية في المفضليات :

٢، ٣ / ٥، ٦ / ١٠، ١٢٢ / ١٢، ٩٠ / ١٤، ١٦ / ١٥ - ١٧ / ١٨ - ١٩ / ٢٣، ١٢٣ / ٢٦، ٢٧ / ٢٩، ٣١ / ٤٤، ١٢٥ / ٦١، ٧٤ / ٦٣ - ٦٤ / ٦٥، ٦٦ / ٦٧، ٦٨ / ٧٠، ٧١ / ٧٨، ٧٩ / ٨٤، ٨٥ / ٨٦ - ٨٧ / ٨٨، ٨٩ / ١٠٠، ١٠١ / ١٠٤، ١٠٥ / ١٠٦، ١٠٧ / ١١٠، ١١١ / ١١٤، ١١٥ / ١١٦، ١١٧ / ١١٩، ١٢٠ .

والنصوص التي روي اصحابها ثلاثة نصوص هي النصوص التي ترد تحت الارقام الاتية :

٤، ٧، ١٠٩ / ٩، ٦٧، ٦٨ / ٢٥، ٦٢، ١٢٧ / ٢٨، ٧٦، ٧٧ / ٣٥، ٣٦، ١٠٨ / ٧٢، ٧٣، ٨٣ / ٨٠، ٨١، ١٣٠ / ٩٤، ٩٥، ١٢٤ .

والنصوص التي روي لاصحابها اربعة نصوص هي التي ترد تحت الارقام الاتية :

٣٨، ٣٩، ٤٣، ١١٣ / ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩ .

والنصوص التي روي لصاحبها خمسة نصوص هي المرقمة :

٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩ .

اما النصوص الاثنا عشر التي رويت لشاعر واحد فهي المرقمة :

٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ١٢٨، ١٢٩ .

ومن خلال تامل هذه الحقيقة التي تكشف عنها المسارد الاحصائية يمكن الاشارة الى اكثر من احتمال ، فمن الاحتمالات

ان الذي اختار النصوص عاد الى مصادره اكثر من مرة فكرر الاختيار من المصدر الواحد لاسيما اننا رأينا ان الشعراء الذين روي لهم نصان او اكثر لم ترد نصوصهم متتابعة دائماً فقد كان النص الثاني او الثالث لعدد كبير منهم في موضع بعيد عن نصهم الاول ، فلو ان الاختيار جرى كله في مراجعة واحدة للمصادر لكان ينبغي ان تقع النصوص المتكررة للشاعر الواحد تحت ارقام متتابعة دائماً .

اما الاحتمال الثاني فهو ان اختيار المفضليات اشترك فيه اكثر من واحد وان تكرر النص للشاعر الواحد في موضع بعيد عن النص الذي يرد له اول مرة في المفضليات هو بسبب الاضافات اللاحقة ، وقد رأينا ان ثمة روايات تاريخية تقرر ذلك .

على ان الاحتمالين السابقين لا يلغيان احتمالاً ثالثاً وهو ان تباعد النصوص المختارة للشاعر الواحد قد لا يكون رهناً بنظر صاحب الاختيار الى صاحب النص وانما كان رهناً بتناسق مواصفات معينة في النصوص نفسها وسنرى عند دراستنا لنصوص المفضليات ان موضوع النص كان ذا شان في تقدمه او تاخره في ترتيب الاختيار .

اما شعراء المفضليات الستة والستون فإن النظر الى اسمائهم وأسماء من روي له نصان او ثلاثة او اكثر منهم لن يكشف عن معيار فني او قبلي او تاريخي معين ، ولكي تتوضح الحقائق رأينا ان ندرج في سرد اسماء شعراء المفضليات بحسب التسلسل الالفبائي لاسمائهم ونذكر ازاء اسم كل منهم ارقام المفضليات المروية له ثم عصره ثم انتمائه القبلي ثم نذكر بعد ذلك موقعه الطبقي عند ابي عبيدة (٦) وحكم الاصمعي عليه في كتابه (فحولة الشعراء)(٧) وموقعه الطبقي عند ابي سلام (٨) ورقم تسلسل ترجمته عند ابن قتيبة (٩) فإن لم يكن له ذكر عند اي من هؤلاء اشرنا الى ذلك بوضع خط في الحقل المخصص له .

التسلسل	اسم الشاعر	ارقام مفضلياته	عصره	انتماؤه القبلي	موقعه الطبقي عند ابي عبيدة	حكم الاصمعي عليه	موقعه الطبقي عند ابن سلام	تسلسل ترجمته عند ابن قتيبة
١	الاخنس بن شهاب	٤١	جاهلي	تغلبي	–	–	–	–
٢	الاسود بن يعفر	٤٤، ١٢٥	جاهلي	نهشلي	–	يشبه الفحول	ثاني الطبقة الخامسة الجاهلية	٢٠
٣	افنون	٦٥، ٦٦	جاهلي	تغلبي	–	–	–	٦٩
٤	امرأة من بني حنيفة	٦٩،	؟	حنفية	–	–	–	–
٥	اوس بن غلفاء	١١٨	جاهلي	هجيمي	–	لو كان قال عشرين قصيدة لحق بالفحول	ثالث الطبقة الثالثة الجاهلية	١٢٠
٦	بشامة بن عمرو (الغدير)	١٠، ١٢٢	جاهلي	مري	–	–	ثاني الطبقة الثالثة الاسلامية ؟	–
٧	بشر بن ابي خازم	٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩	جاهلي	اسدي	–	سمعت ابا عمرو بن العلاء يقول : قصيدته التي على الراء الحقته بالفحول	ثاني الطبقة الثانية الجاهلية	٢٣
٨	بشر بن عمرو بن مرثد	٧٠، ٧١	جاهلي	ضبي	–	–	–	–
٩	تابط شراً	١	جاهلي	فهمي	–	من الذين كانوا يغزون فيعدون على ارجلهم	–	٣٣
١٠	ثعلبة بن صعير	٢٤	جاهلي	مازني	–	لو قال مثل قصيدته خمساً كان فحلاً	–	–
١١	ثعلبة بن عمرو	٦١، ٧٤	جاهلي	اسدي	–	–	–	–

١٢	جابر بن حني	٤٢	جاهلي	تغلبي	-	-	-	-
١٣	جبيهاء الاشجعي	٣٣	أموي	اشجعي	-	-	-	-
١٤	الجميع الاسدي	٤، ٧، ١٠٩	جاهلي	أسدي	-	-	-	
١٥	حاجب بن حبيب	١١٠، ١١١؟		أسدي	-	-	-	
١٦	الحادرة	٨	جاهلي	ذبياني	-	لو قال مثل قصيدته خمس قصائد كان فحلاً	ثالث الطبقة التاسعة الجاهلية	-
١٧	الحارث بن حلزة	٢٥، ٦٢، ١٢٧	جاهلي	يشكري	اول الطبقة الثانية	فحل	ثاني الطبقة السادسة الجاهلية	٨
١٨	الحارث بن ظالم	٨٨، ٨٩	جاهلي	مري	-	-	-	-
١٩	الحارث بن وعلة	٣٢	جاهلي	جرمي	-	-	-	-
٢٠	الحصين بن الحمام	١٢، ٩٠	مخضرم	مري	-	-	ثاني الطبقة السابعة الجاهلية	-
٢١	خراشة بن عمرو	١٢١	جاهلي	عبسي	-	-	-	-
٢٢	ذو الاصبع العدواني	٢٩، ٣١	جاهلي	عدواني	-	-	-	١٦١
٢٣	ابو ذؤيب الهذلي	١٣٦	مخضرم	هذلي	-	فحل	ثاني الطبقة الثالثة الجاهلية	١٣٢
٢٤	راشد بن شهاب	٨٦، ٨٧	جاهلي	يشكري	-	-	-	-
٢٥	ربيعة بن مقروم	٣٨، ٣٩، ٤٢، ١١٣	مخضرم	ضبي	-	-	-	٣٦
٢٦	رجل من عبد القيس	١٣	؟	عبدي	-	-	-	-
٢٧	رجل من اليهود	٣٧	؟	يهود	-	-	-	-
٢٨	زبان بن سيار	١٠٢، ١٠٣	جاهلي	مري	-	-	-	-
٢٩	سبيع بن الخطيم	١١٢	جاهلي	تيمي	-	-	-	-
٣٠	السفاح بن بكير	٩٢	؟	يربوعي	-	-	-	-
٣١	سلامة بن جندل	٢٢	جاهلي	سعدي	-	لو كان زاد شيئاً كان فحلاً	اول الطبقة السابعة الجاهلية	٢٤
٣٢	سلمة بن الخرشب	٥، ٦	جاهلي	انماري	-	-	-	-
٣٣	سنان بن ابي حارثة	١٠٠، ١٠١	جاهلي	مري	-	-	-	-
٣٤	سويد بن ابي كاهل	٤٠	مخضرم	يشكري	رابع الطبقة الثالثة	-	رابع الطبقة السادسة الجاهلية	٢١

٣٥	شبيب بن البرصاء	٢٤	اموي	مري	–	–	ثالث الطبقة الثالثة الاسلامية	–
٣٦	الشنفرى الازدي	٢٠	جاهلي	ازدي	–	من الذين كانوا يغزون فيعدون على ارجلهم	–	–
٣٧	ضمرة بن ضمرة	٩٣	جاهلي	نهشلي	–	–	–	–
٣٨	عامر بن الطفيل	١٠٦، ١٠٧	مخضرم	عامري	–	–	–	٢٩
٣٩	عامر الخصفيّ	٩١	؟	محاربي	–	–	–	–
٤٠	عبد الله بن سلمة	١٨	؟	غامدي	–	–	–	–
٤١	عبد الله بن عنمة	١١٤، ١١٥	مخضرم	ضبي	–	–	–	–
٤٢	عبد قيس بن خفاف	١١٦، ١١٧	جاهلي	برجمي	–	–	–	–
٤٣	عبد المسيح بن عسلة	٧٢، ٧٣، ٨٣	جاهلي	شيباني	–	–	–	–
٤٤	عبد يغوث بن وقاص	٣٠	جاهلي	حارثي	–	–	–	–
٤٥	عبدة بن الطبيب	٣٦، ٢٧	جاهلي	جشمي، تميمي	–	–	–	–
٤٦	علقمة بن عبدة	١١٩، ١٢٠	جاهلي	تميمي	–	فحل	ثالث الطبقة الرابعة الجاهلية	١٢
٤٧	عمرو بن الاهتم	٣٣، ١٢٢	مخضرم	تميمي	–	–	–	١١٨
٤٨	عميرة بن جعل	٦٣، ٦٤	جاهلي	تغلبي	–	–	–	١٣٠
٤٩	عوف بن الاحوص	٣٥، ٣٦، ١٠٨	جاهلي	عامري	–	–	–	–
٥٠	عوف بن عطية الخرع	٩٤، ٩٥، ١٢٤	جاهلي	عبسي	–	–	رابع الطبقة الثالثة الجاهلية	–
٥١	ابو قيس بن الاسلت	٧٥	مخضرم	اوسي	–	–	خامس شعراء المدينة	–
٥٢	الكلحبة العرني	٢، ٣	جاهلي	تميمي	–	–	–	–
٥٣	متمم بن نويرة	٩، ٦٧، ٦٨	مخضرم	تميمي	–	–	اول طبقة اصحاب المراثي	٤١
٥٤	المثقب العبدي	٢٨، ٧٦، ٧٧	جاهلي	عبدي	–	–	اول الشعراء البحرين	٦٠
٥٥	محرز بن المكعبر	٦٠	جاهلي	ضبي	–	–	–	–

٥٦	المخبل السعدي	٢١	مخضرم	سعدي	–	–	ثالث الطبقة الخامسة الجاهلية	٧٠
٥٧	المرار بن منقذ	١٤، ١٦	اموي	تميمي	–	–	–	١٥٥
٥٨	المرقش الاصغر	٥٥-٥٩	جاهلي	ضبعي	–	فحل	–	١٢
٥٩	المرقش الاكبر	٤٥-٥٤، ١٢٨-١٢٩	جاهلي	ضبعي	اول الطبقة الثالثة	فحل	–	١١
٦٠	مرة بن همام	٨٢	جاهلي	شيباني	–	–	–	–
٦١	مزرد بن ضرار	١٥، ١٧	مخضرم	ذبياني	–	ليس بدون الشماخ ولكنه افسد شعره بما يهجو الناس	–	٢٤
٦٢	المسيب بن علس	١١	جاهلي	ضبعي	–	فحل	رابع الطبقة السابعة الجاهلية	٥
٦٣	معاوية بن مالك (معود الحكماء)	١٠٤، ١٠٥	مخضرم	عامري	–	–	–	–
٦٤	مقاس العائذي	٨٤، ٨٥	مخضرم	قرشي	–	–	–	–
٦٥	الممزق العبدي	٨٠، ٨١، ١٣٠	جاهلي	عبدي	–	–	ثاني شعراء البحرين	٦١
٦٦	يزيد بن الخذاق	٢٨، ٢٩	جاهلي	شني	–	–	–	٥٧

وواضح من المسرد ان كثافة عدد النصوص المختارة للشاعر او قلتها ليست ذات علاقة واضحة بموقعه الطبقي عند علماء القرنين الثاني والثالث الهجريين، فقد رأينا ان المرقش الاكبر الذي اختيرت له اثنتا عشرة مفضلية يحتل المركز الاول من الطبقة الثالثة عند ابي عبيدة بينما رأينا الحارث بن حلزة الذي يحتل المركز الاول من الطبقة الثانية عند ابي عبيدة نفسه لم ترد له الا ثلاث مفضليات، ورأينا ان المرقش الاصغر الذي وردت له خمس مفضليات لا يحتل اي موضع بين الفحول عند ابن سلام بينما لم ترد الا اربع مفضليات لبشر بن ابي خازم الذي يحتل المركز الثاني من الطبقة الثانية الجاهلية عند ابن سلام نفسه، ورأينا ان المسيب بن علس الذي وصفه الاصمعي بأنه فحل وجعله ابن سلام رابع الطبقة السابعة الجاهلية وترجم له ابن قتيبة خامس الشعراء الجاهليين لا تروى له الا مفضلية واحدة بينما رويت ثلاث مفضليات لكل من الجميح الاسدي وعبد المسيح بن عسلة وهما ممن لا ذكر لهم عند اي من العلماء الاربعة.

ان جملة هذه الحقائق ـ فضلاً عن حقائق تفصيلية اخرى يتضمنها المسرد ـ تكشف عن احد المنطلقات الاساسية في اختيار المفضليات، وهو ان الاختيار لم ينطلق من النظر الى شهرة الشاعر وتقديم العلماء له، بل ربما كان هدف الاختيار التركيز على الشعراء الذين لم يتداول العلماء اشعارهم ولم يعنوا بتصنيفهم بين الفحول، والا فكيف نفسر اختيار مفضليات لشعراء يبدو ان صاحب المفضليات نفسه لم يكن يعرف اسماءهم كما هو الشان في صاحب المفضلية (١٣) (رجل من عبد القيس) وصاحب المفضلية (٣٧) (رجل من اليهود) وصاحب المفضلية (٦٩) (امرأة من بني حنيفة)؟ وفضلاً عن اختيار نصوص لشعراء لم يتداول العلماء اخبارهم بحيث خلت مصادر التراث من اية اشارة اليهم مثل حاجب بن حبيب الاسدي صاحب المفضليتين ١١٠ و ١١١، والسفاح بن بكير اليربوعي صاحب المفضلية ٩٢ وعامر (الخصفي) المحاربي صاحب المفضلية ٩١، وعلى الرغم من ذلك كله فإننا لا نريد ان نطلق الحكم بتعمد صاحب المفضليات الاختيار من شعر المغمورين ففي المفضليات اختيارات لشعراء معروفين فبينهم واحد من اصحاب المعلقات (الحارث بن حلزة) وبينهم ثاني شعراء الطبقة الثانية من طبقات الفحول العشر عند ابن سلام (بشر بن ابي خازم) وبينهم شعراء وصفهم الاصمعي بالفحولة (ابو ذؤيب الهذلي وعلقمة بن عبدة والمرقشان والمسيب ابن علس.

والشان نفسه في القول بان شعراء المفضليات هم الشعراء المقلون، فصحيح ان عدداً كبيراً منهم مقلون لا يعرف لهم شعر كثير

التسلسل	النسب	عدد الشعراء	عدد المفضليات
١	أزدي	١	١
٢	اسدي	٤	١١
٣	اشجعي	١	١
٤	انماري	١	٢
٥	اوسي	١	١
٦	برجمي	١	٢
٧	تغلبي	٤	٦
٨	تميمي	٥	١١
٩	تيمي	١	١
١٠	جرمي	١	١
١١	جشمي	١	٢
١٢	حارثي	١	١
١٣	حنفي	١	١
١٤	ذبياني	٢	٣
١٥	سعدي	٢	٢
١٦	شني	١	٢
١٧	شيباني	٢	٤
١٨	ضبي	٣	٧
١٩	ضبعي	٤	٢٠
٢٠	عامري	٣	٧
٢١	عبدي	٣	٧
٢٢	عبسي	٢	٤
٢٣	عدواني	١	٢
٢٤	غامدي	١	٢
٢٥	فهمي	١	١
٢٦	قرشي	١	٢
٢٧	مازني	١	١
٢٨	محاربي	١	١
٢٩	مري	٦	١١
٣٠	نهشلي	٢	٣
٣١	هجيمي	١	١
٣٢	هذلي	١	١
٣٣	يربوعي	١	١
٣٤	يشكري	٣	٦
٣٥	يهود	١	١
	المجموع	٦٦	١٢٠

ولكن ذلك لا ينطبق على جملة صالحة منهم فليس الاسود بن يعفر ولا بشر بن ابي خازم ولا الحادرة ولا ذوالاصبع العدواني ولا ربيعة ابن مقروم ولا سلامة بن جندل ولا سويد بن ابي كاهل ولا عامر بن الطفيل ولا علقمة بن عبده ولا مزرد بن ضرار من المقلين باية حال .

يبقى امامنا معيار مفترض اخر وهو معيار الانتماء القبلي للشاعر ولكي تتوضح الحقيقة بهذا الشان رأينا ان ندرج في مسرد انساب اصحاب المفضليات ونذكر بإزاء كل نسب عدد الشعراء الذين ينتمون اليه ثم مجموع مفضليات اولئك الشعراء

ولا نريد ان ننكر ان الانساب القريبة التي ثبتناها تلتقي ابعد ثم تلتقي في انساب اكثر بعداً حتى يعود كل الشعراء الى اصل عدناني او قحطاني ، ولكننا اعتمدنا على الانساب القريبة لنخرج بالصورة الدقيقة لتوزيع الاختيارات على خارطة القبائل وبالتالي على الرقعة الجغرافية التي كانت ترتادها تلك القبائل ، ولعل الصورة التي نخرج بها من المسرد تقرر ان صاحب المفضليات لم يعن بقبيلة دون قبيلة وان استكثاره من شعر عدد قليل من القبائل لم يكن الا لكثرة شعراء تلك القبائل في الاصل ، على ان الذي ينبغي ان نلاحظه ان النظر القبلي لم يكن باعث اي تقديم او تاخير ، ولا باعث اي تبويب في المفضليات فإننا نجد الشاعر المري صاحب مفضلية تقع في اوائل الاختيار ثم نجد شاعراً مرياً آخر تاتي مفضليته في آخر الكتاب ، بل ان تتابع شعراء من نسب واحد في تسلسل المفضليات نادراً جداً ، فلم يتتابع شاعران من نسب واحد الا في المفضليتين ٢١ و ٢٢ فهما لشاعرين اسديين ، والمفضليتين ٤١ و ٤٢ فهما لشاعرين تغلبيين والمفضليتين ٥٤ و ٥٥ فهما لشاعرين ضبعيين والمفضليتين ٦٤ و ٦٥ فهما لشاعرين تغلبيين والمفضليتين ٨٢ و ٨٣ فهما لشاعرين شيبانيين والمفضليتين ٨٩ و ٩٠ فهما لشاعرين مريين والمفضليتين ١٠١ و ١٠٢ فهما لشاعرين مريين ايضاً والمفضليات ١٠٥ و ١٠٦ و ١٠٧ فهي لثلاثة شعراء عامريين والمفضليتين ١٠٩ و ١١٠ فهما لشاعرين اسديين والمفضليتين ١١٣ و ١١٤ فهما لشاعرين ضبعيين .

من هذا كله نستطيع القول بان المعيار القبلي لم يكن هاجس اختيار المفضليات ولم يكن انتماء الشعراء باعث كثرة اختيار او قلته ولم يكن باعث تبويب او تجميع ولكن ربما نستطيع القول ان الهاجس القبلي تمثل في سعة الخارطة القبلية التي ارتادها صاحب المفضليات مما يوحي الى حرص على تمثيل القبائل حتى تلك التي لم يشتهر فيها شعراء .

على ان ثمة معيار اكثر وضوحاً في عملية اختيار الشعراء وهو المعيار الزماني ولعل العودة الى سرد اسماء الشعراء والنظر الى عصورهم كفيل بأن يضعنا امام حقيقة اولية وهي ان صاحب المفضليات لم يقتصر في اختياره على عصر واحد فشعراء المفضليات

يتوزعون على العصور الاتية :

١ ـ جاهليون ٤٤ شاعراً

٢ ـ مخضرمون ١٣ شاعراً

٣ ـ امويون ٣ شعراء

٤ ـ مجهولو العصر ٦ شعراء

والحقيقة الاولى التي يقررها المسرد ان المفضليات خالفت الاختيار العربي الاقدم (المعلقات) التي كان اصحابها جاهليين عدا مخضرم واحد هو لبيد الذي كانت معلقته جاهلية العصر .

ولعل الظاهرة التي تلفت النظر في المفضليات هي وجود مختارات لشعراء اسلاميين ولادة وأمويين شعراً فذلك هو خلافها الاساسي مع المعلقات وهو خلاف فيه خروج على تزمت اللغويين الذين رأيناهم يعرضون عن الاسلاميين اعراضاً حتى ان ابا عمرو ابن العلاء حين سئل عن الاخطل قال : لو ادرك الاخطل من الجاهلية يوماً واحداً ما قدمت عليه جاهلياً ولا اسلامياً [illegible] .

وعلى اية حال فإن اختيار ثلاثة شعراء امويين لا يقوم امام اختيار هذا الحشد من الجاهليين ، اما المخضرمون فإنهم ادركوا الجاهلية واستقوا مقومات نمطهم الشعري ولغتهم وصورهم من اجوائها فضلاً عن ان كل مفضليات المخضرمين جاهلية العصر ، ومن هنا نستطيع القول ان الذي اختار المفضليات كان قد وضع في اعتباره ان يكون الاختيار جاهلياً في صورته الاساسية ، ولعلنا لا نخطيء ان رجحنا الظن بأن الشعراء الامويين الثلاثة الذين وردت لهم مفضليات ممن ادخلت نصوصهم فيما ادخل من اضافات لاحقة .

لنا بعد ذلك ان نتأمل الجانب الاساس وهو طبيعة النصوص الشعرية التي تضمها المفضليات لنستنبط من دراستها المواصفات التي تقف وراء اختيارها .

سبق ان ذكرنا ان عدد المفضليات التي درسناها (١٣٠) مفضلية مجموع ابياتها جميعاً (٢٦٦٤) بيت شعر (١١) ، اي بمعدل ٢٠,٤٠ بيت للمفضلية الواحدة ولكن هذا المعدل قد لا يقدم انطباعاً واضحاً عن طبيعة طول المفضليات ولهذا سنعمد الى توزيع النصوص على مسرد نرتبه على مصاعد عدد الابيات خمسة فخمسة لتتيسر عملية التحليل والاستنباط .

عدد الابيات	عدد المفضليات
١ ـ ٥	١١
٦ ـ ١٠	٣٠
١١ ـ ١٥	٢٨
١٦ ـ ٢٠	١٤
٢١ ـ ٢٥	١٣
٢٦ ـ ٣٠	٩
٣١ ـ ٣٥	٢
٣٦ ـ ٤٠	٧
٤١ ـ ٤٥	٨
٤٦ ـ ٥٠	—
٥١ ـ ٥٥	١
٥٦ ـ ٦٠	٢
٦١ ـ ٦٥	١
٦٦ ـ ٧٠	—
٧١ ـ ٧٥	١
٧٦ ـ ٨٠	—
٨١ ـ ٨٥	١
٨٦ ـ ٩٠	--
٩١ ـ ٩٥	١
٩٦ ـ ١٠٠	—
١٠١ ـ ١٠٥	—
١٠٦ ـ ١١٠	١

ومفردات المسرد تؤكد ان الاختيارات لا تقع كلها ولا اكثرها في اطار المقطوعات فإذا ذهبنا مذهب القدماء الذين قرروا ان المقطوعة هي التي لا تتجاوز السبعة ابيات او العشرة وأخذنا بالحد الاقصى وهو العشرة كان لنا ان نقرر ان بين المفضليات احدى واربعين مقطوعة فقط اي اقل من ثلث مجموعها وأن ما يزيد على ثلثيها قصائد بينها قصائد طويلة جداً فثمة ثماني قصائد يزيد عدد ابياتها على الخمسين بيتاً بل ان احداها يبلغ عدد ابياتها ثمانية ومائة بيت .

وحين نغض النظر عن الجانب الكمي الصرف ونتأمل طبيعة البنية التأسيسية للنصوص نستجلي ما استوفى مراحل البنية من افتتاح ورحلة وغرض وما اكتفى بمرحلتين او بمرحلة واحدة تتبلور لدينا التفاصيل المدرجة في المسرد الاتي :

ارقام المفضليات ذات الافتتاح والرحلة والغرض	ارقام المفضليات ذات الافتتاح والغرض	ارقام المفضليات ذات البنى النادرة	ارقام المفضليات ذات الغرض فقط
٩، ١٠، ١١،	١، ٢، ١٤،	٦، ٨، ١٧،	٢، ٣، ٤، ٥،
١٩، ٢٤، ٢٥،	١٥، ١٦، ١٨،	٢١، ٣٨، ٤٦،	٧، ١٢، ١٣،
٢٦، ٢٨، ٣٤،	٢٠، ٢٢، ٢٣،	٤٧، ٤٩، ٥٠،	٢٧، ٣٢، ٣٣،
٤٠، ٤١، ٤٢،	٢٩، ٣٠، ٣١،	٨٢، ١٢٦،	٣٦، ٣٧، ٤٥،
٤٣، ٧٤، ٧٦،	٣٥، ٣٩،	١٢٩	٥٢، ٥٣، ٥٨،
٩٧، ٩٩،	٤٤، ٤٨، ٥١،		٦٠، ٦١،
١٠٥، ١١١،	٥٤، ٥٥، ٥٦،		٦٤، ٦٥، ٦٦،
١١٩، ١٢٠،	٥٧، ٥٩، ٦٢،		٦٧، ٦٨، ٦٩،
١٢٢	٦٤، ٧٧، ٨١،		٧٠، ٧١، ٧٢،
	٨٣، ٨٩، ٩٦،		٧٣، ٧٥، ٧٨،
	٩٨، ١٠٤،		٧٩، ٨٠، ٨٤،
	١١٢، ١١٣،		٨٥، ٨٦، ٨٧،
	١١٤، ١٢١،		٨٨، ٩٠، ٩١،
	١٢٣، ١٢٤،		٩٢، ٩٣، ٩٤،
	١٣٠.		٩٥، ١٠٠،
			١٠١، ١٠٢،
			١٠٣، ١٠٦،
			١٠٧، ١٠٨،
			١٠٩، ١١٠،
			١١٥، ١١٦،
			١١٧، ١١٨،
			١٢٧، ١٢٨.
المجموع ٢٢ النسبة ١٦,٩٢٪	المجموع ٣٨ النسبة ٢٩,٢٣٪	المجموع ١٢ النسبة ٩,٢٣٪	المجموع ٥٨ النسبة ٤٤,٦٢٪

ولو عدنا الى اي عد عشوائي من دواوين الجاهليين والمخضرمين لوجدنا هذه النسب نفسها او ما يدانيها ، وذلك ما يغرينا بالقول بأن المفضليات طمحت الى تمثيل النص الشعري الجاهلي في بناه المختلفة وقاربت او كادت ان تقارب نسبة ورود كل بنية في ذلك الشعر لا نستثني من ذلك البنى النادرة التي يتشكل بعضها من مقاطع افتتاح او افتتاح ورحلة لا تنفتح على غرض معين فتلك بنى طالما ترددت في الدواوين التراثية مشيرة الى اسقاط الراوية او الرواة مالم ترق لهم روايته من النص لهذا السبب او ذاك .

اما النصوص التي اضطرب تسلسل المقاطع فيها فجاء الغرض قبل لوحة الافتتاح اما لرحلة او جاء الغرض بين مقطع افتتاح ورحلة فهي تناظر نصوصاً ترد ايضاً في الدواوين التراثية وتشير الى اضطراب الرواية او انبثاق النص من تجربة اقتضت ذلك التقديم

والتأخير .

وحين نتأمل لوحات الافتتاح التي عالجتها المفضليات نجدها تتوزع على الطلل والنسيب والطيف والغزل والظعن والشكوى والحكمة وحوار اللائمة وهي لوحات الافتتاح نفسها التي مارسها الجاهليون والاسلاميون والشان نفسه في لوحات الرحلة التي توزعت بين لوحة الناقة ولوحة الفرس ثم كان للوحة الناقة ان تنفتح على مشاهد حمار الوحش او ثور الوحش او الظليم، وللوحة الفرس ان تنفتح على مشهد صيد او تشبيه بعقاب يطارد فريسة ، وقد يتمخض احصاء تفصيلي عن حقيقة تمثيل المفضليات للوحات القصيدة التراثية بشكل دقيق ولكن تقديم مثل هذا الاحصاء قد يخرج بهذا البحث الموجز عن حدوده ولهذا آثرنا ان نمضي الى ما هداهم من ذلك فندرج المفضليات في سردين احدهما للمفضليات التي عالجت غرضاً واحداً والاخر للمفضليات التي عالجت اكثر من عرض :

١ - سرد المفضليات التي عالجت غرضاً واحداً وارقامها

الغرض	معالجة بلا مقدمة	معالجة بعد لوحة افتتاح	معالجة بعد لوحتي افتتاح ورحلة
فخر فردي	٢، ٣، ٥٨، ٩٢، ١٠١، ١٠٦، ١١٧	١، ٦، ١٤، ١٨، ٢٣، ٢٩، ٤٤، ٥١، ٥٥، ١١٣	١٦، ١٩، ٢١، ٢٤، ٢٦، ٣٤
شؤون فردية	٤، ٣٣، ٢٧، ٤٥، ٧٢، ١١٠	٥٦	
شكوى فردية	٥٣	—	—
رثاء النفس	٦٥، ٨٠	—	—
فخر قبلي	١٢، ١٣، ٦٠، ٩٤، ١٠٨، ١٢٨	٢٢، ٨٢، ٩٦، ٩٨، ١٢٠	٥٠، ٩٩
شؤون قبلية	٦٦	٣٥	—
اعتذار عن هزيمة	٣١	—	—
شكوى قبلية	٧١	—	—
تهديد	١٠٠، ١١٥	—	—
رد على تهديد	٩٨	—	—
هجاء	٦٢	١٥، ٤٨	٨٢
مديح	٨٤	١١٤، ١٣٠	١١، ٢٥، ٢٨، ٤٢، ١١١، ١١٣
رثاء	٦٧، ٦٨، ٦٩، ٩٢	—	١٢٦
تونيب	٨٧	—	١٠، ١٢٢
تحريض على كرم	١٢٧	—	—
وصية	١١٦	—	—
وصف	٥٢، ٧٣	—	—
حكمة	—	٥٧، ٥٩	—
عتاب	—	—	٧٦

٢ ـ مسرد المفضليات التي عالجت اكثر من غرض وارقامها

الاغراض	معالجة بلا مقدمة	معالجة بعد لوحة افتتاح	معالجة بعد لوحتي افتتاح ورحلة
فخر فردي وقبلي	٥، ٧٥، ٩٥، ١٠٢	٨، ٣٩، ٦٢، ٨٩، ١٠٤، ١٢٤	٣٨، ٤٠، ٤١، ١٠٥
فخر فردي وهجاء	٣٦، ٨٨	٧	—
تهديد وفخر فردي	٦١، ٨٦، ٩٠، ١٠٧	—	—
شكوى وفخر فردي	—	١١٢	—
رد على تهديد وفخر فردي	—	٦٤	—
وصية وفخر فردي ورثاء وحكمة	٢٧	—	—
فخر فردي ومديح	—	٢٠	—
فخر قبلي وهجاء	٧، ٧٨، ٧٩، ١١٨	—	—
فخر قبلي وتهديد	١٠٠، ١٠٣	—	٩٧
رثاء ومديح وفخر قبلي	—	٥٤	—
شؤون قبلية وفخر فردي	—	٣١	—
شؤون قبلية وفخر قبلي	—	—	٤٢
تحريض وفخر قبلي	—	٨١	—
عتاب ورثاء	—	٣٠	—
تهديد وهجاء	٨٥	—	—
تهديد ورثاء	١٠٩	—	—
مديح وحكمة	—	٧٧	—

ويمكننا ان نخرج من المسرد بالاحصاء الاتي :

عدد المفضليات التي عالجت بلا مقدمة			عدد المفضليات التي عالجت الغرض بافتتاح			عدد المفضليات التي عالجت الغرض بافتتاح ورحلة		
غرض واحد	اكثر من غرض	المجموع	غرض واحد	اكثر من غرض	المجموع	غرض واحد	اكثر من غرض	المجموع
٣٩	١٩	٥٨	٢٣	١٦	٣٩	١٩	٩	٢٨

وييقى بعد ذلك خمس مفضليات لم تعالج غرضاً وانما تضمنت لوحات ترد عادة في الافتتاح او الرحلة وهي المفضليات ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٩ ، ١٢٥ ، ١٢٩ .

ولنا ان نلاحظ ان مجموع المفضليات التي عالجت غرضاً واحداً هو ٨١ مفضلية بينما بلغ مجموع المفضليات التي عالجت اكثر من غرض ٤٤ مفضلية ولعل مرد ذلك الى طبيعة النص التراثي الذي لم يكن تعدد الاغراض ظاهرة شائعة فيه .

بيد ان الذي يعنينا من المسرد هو كثافة أو قلة الاغراض التي عالجتها المفضليات بغض النظر عن موضوعات الافتتاح والرحلة ويوسعنا ان نتامل ذلك في المسرد الاتي الذي ادرجنا فيه الاغراض بحسب كثرة ورودها في المفضليات .

١ ـ فخر فردي ٢٣ مفضلية ٢ ـ فخر فردي وقبلي ١٤ مفضلية ٣ ـ فخر قبلي ١٣ مفضلية ٤ ـ مديح ٩ مفضليات ٥ ـ شؤون فردية ٧ مفضليات ٦ ـ رثاء ٥ مفضليات ٧ ـ تهديد وفخر فردي ٤ مفضليات ٨ ـ فخر قبلي وهجاء ٤ مفضليات ٩ ـ هجاء ٤ مفضليات ١٠ ـ توثيب ٣ مفضليات ١١ ـ فخر فردي وهجاء ٣ مفضليات ١٢ ـ فخر فردي وحكمة ٣ مفضليات ١٣ ـ فخر قبلي وتهديد ٣ مفضليات ١٤ ـ رثاء النفس ٢ مفضليتان ١٥ ـ شؤون قبلية ٢ مفضليتان ١٦ ـ تهديد ٢ مفضليتان ١٧ ـ وصف ٢ مفضليتان ١٨ ـ حكمة ٢ مفضليتان .

ووردت مفضلية واحدة فقط لكل غرض من الاغراض الاتية :

١٩ ـ شكوى فردية ٢٠ ـ اعتذار عن هزيمة ٢١ ـ شكوى قبلية ٢٢ ـ رد على تهديد ٢٣ ـ تحريض على الكرم ٢٤ ـ وصية ٢٥ ـ عتاب ٢٦ ـ شكوى وفخر فردي

٢٦ ـ رثاء وتهديد وفخر فردي ٢٨ ـ وصية وفخر فردي وحكمة ٣٠ ـ فخر فردي ومديح ٣١ ـ رثاء ومديح وفخر قبلي ٣٢ ـ شؤون قبلية وفخر فردي ٣٣ ـ شؤون قبلية وفخر قبلي ٣٤ ـ تحريض وفخر قبلي ٣٥ ـ عتاب ورثاء ٣٦ ـ تهديد وهجاء ٣٧ ـ تهديد ورثاء ٣٨ ـ مديح وحكمة .

والذي يشير اليه الاحصاء ان الفخر الفردي والقبلي وما يدور في اطارهما هي الموضوعات الاكثر شيوعاً ، والموروث من الدواوين الجاهلية يقرر الامر نفسه ، فالشؤون اليومية التي كانت تشغل الشاعر وتشغل انتماءه الاجتماعي هي التي كانت تبعثه على قول الشعر اكثر من سواها على ان استكثار صاحب المفضليات منها لا يخلو من دلالة على ميله الى ابراز التفاصيل الدقيقة للحياة العربية من خلال التركيز على النصوص التي تطرح المثل العليا التي كان الفرد والمجتمع يؤولان اليها في تعاملهما الانساني الايجابي والسلبي ، ولعل ادق دليل على ذلك اهتمام صاحب المفضليات بالوصية الشعرية التي شغلت المفضلية (١١٦) برمتها ثم شغالت قسطاً صالحاً من ابيات المفضليتين (٢٧ و ١٢٣) ، وما يدرينا لعل هذا التوجه الى جلاء القيم المثلى التي تتحكم في الحياة العربية كان هو الذي اوحى الى ابي تمام بإختيار النصوص التي ضمنها حماسته ، بل ان الدراسة المقارنة بين موضوعات نصوص المفضليات ونصوص الحماسة قد تكشف عن توافق مدهش بين موضوعات كل من الاختيارين .

ومما يستدعي النظر بعد ذلك في اغراض المفضليات عدد من الظواهر التي نجملها في الاتي :

١ ـ ورود اغراض نادرة جداً في الشعر الجاهلي ولاتخلو من الطرافة ، ففي المفضلية (١٧) يعمد الشاعر الى التباهي بقدرته الشعرية فيعلن انه سيجريها في وصف حالة صياد فقير وزوجه نزل بهما ضيف فيرسم صورة رائعة لهذا الموضوع النادر ، وفي المفضلية (٣٣) يتجه الشاعر الى مطالبة شخص بمنزل كان اعاره اياه ، وفي المفضلية (٦٣) يهجو الشاعر قبيلته لظلمها اياه ، وفي المفضلية (٦٦) يعاتب الشاعر قبيلته ، وفي المفضلية (١١٢) يشكو الشاعر هزال ابله ، وتلك اغراض يندر ان تتكرر في الدواوين التراثية ، فلعل امر اختيارها لا يخلو من ميل صاحب المفضليات الى اقتناص الطريف والنادر من اغراض الشعر .

٢ ـ في المفضلية (٨) شبه الشاعر حديث حبيبته بماء المطر واستطرد في وصف المطر ، وفي المفضلية (١١) شبه الشاعر لمعان شفتي حبيبته وثغرها بلمعان ماء المطر واستطرد في وصفه ايضاً . ولا يخلو تكرر هذا الاختيار النادر من دلالة على ميل صاحب المفضليات الى متابعة الصور الفنية والتشبيهات النادرة التي لم تشع ممارستها عند عامة الشعراء .

٣ ـ قد تكشف بعض الظواهر عن اثر استدعاء الاختيار لإختيار مناظر له واهم ما لاحظناه من حالات الاستدعاء :

أ ـ تتابع اغراض شعرية من نمط واحد في مفضليات متعاقبة ومنها :

تتابع الفخر الفردي في المفضليتين ٢ ، ٣

وتتابع الفخر القبلي في المفضليتين ١٢ ، ١٣

وتتابع الرثاء في المفضليات ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ .

وتتابع التهديد في المفضليتين ٨٥ ، ٨٦ والمفضليتين ٩٠ ، ٩١ .

وتتابع النقائض في المفضليتين ٩٠ ، ٩١

ب ـ تتابع صور داخلية متناظرة ومنها

تتابع الافتتاح بحديث اللائمة او العاذلة على الشيب في المفضليات (١٦ ، ١٧ ، ١٨) و(١١٢ ، ١١٣)

وتتابع صور فخر الشاعر بفرسه في المفضليتين (١٦ ، ١٧) .

وتتابع توظيف صورة الناقه للرحيل عن ديار الحبيبة وذكرياتها في المفضليتين (٩ ، ١٠) و(٢٥ ، ٢٦) .

ج ـ تتابع النصوص الطويلة وتتابع النصوص القصيرة ومنها

المفضليتان ٢ و ٣ ابياتهما ٧ ابيات و ٥ ابيات ، والمفضليات ٤ ، ٥ ، ٦ وابياتها ١٦ بيتاً و ١٣ بيتاً و١٤ بيتاً والمفضليات ١٥ ، ١٦ ، ١٧ وابياتها ٤٣ و٩٥ بيتاً و٧٤ بيتاً ، والمفضليات ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ وابياتها ٣٦ بيتاً و٤٠ بيتاً و٣٩ بيتاً والمفضليات ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ وابياتها ٨ ابيات و٣ ابيات و٣ ابيات والمفضليتان ٥٦ ، ٥٧ وابياتهما ٢٤ بيتاً و٢٢ بيتاً والمفضليتان ٨٧ ، ٨٨ وابياتهما ٨ ابيات و٨ ابيات والمفضليتان ٩٤ ، ٩٥ وابياتهما ٧ ابيات و٧ ابيات والمفضليتان ٩٤ ، ٩٥ وابياتهما ٧ ابيات و٧ ابيات والمفضليتان ١٠٢ ، ١٠٣ وابياتهما ٨ ابيات و٨ ابيات والمفضليات ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٤ وابياتها ٢٢ بيتاً و٢٥ بيتاً و٢٣ بيتاً .

يبقى بعد ذلك ان نتامل اوزان المفضليات وقد ادرجنا البحور التي جاءت عليها المفضليات بحسب كثرة النصوص وثبتنا بإزاء كل بحر ارقام المفضليات التي وردت عليه .

البحر	ارقام المفضليات	المجموع
الطويل	٢ ، ٥ ، ١٢ ، ١٥ ، ١٧ ، ٢٠ ، ٢٣ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٣٩ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٧ ، ٥٠ ، ٥٣ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٧٤ ، ٧٩ ، ٨١ ، ٨٣ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٨ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٦ ، ١٠٢ ، ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٩ ، ١٢١ ، ١٣٠ .	٤٤
الكامل	٨ ، ٩ ، ١١ ، ١٤ ، ١٩ ، ٢١ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٧ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٥١ ، ٦٢ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٨ ، ٨٢ ، ٨٧ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٠٤ ، ١٠٧ ، ١٠٩ ، ١١٢ ، ١١٦ ، ١٢٢ ، ١٢٦ .	٣٠
البسيط	١ ، ٤ ، ٢٢ ، ٢٦ ، ٣١ ، ٤٣ ، ٦٠ ، ٦٦ ، ٧٠ ، ٧٣ ، ٨٠ ، ١٠١ ، ١١١ ، ١١٥ ، ١٢٠ ، ١٢٤ ، ١٢٨ .	١٧
الوافر	٣ ، ٦ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٨ ، ٣٥ ، ٤٦ ، ٦٩ ، ٧٦ ، ٨٤ ، ٨٩ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٥ ، ١١٨ ، ١٢٣ .	١٦
المتقارب	١٠ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٥٢ ، ٥٨ ، ٦١ ، ١١٠ ، ١١٧ ، ١٢٤ .	٩
السريع	٤٩ ، ٥٤ ، ٧٥ ، ٩٢ ، ١٢٧ .	٥
المنسرح	٧ ، ٢٩ ، ٥٧ .	٣
الرمل	١٦ ، ٤٠ ، ٧٧ .	٣
الخفيف	٤٨ ، ٥٩ ، ١٢٩	٣
		١٣٠

والذي يقرره المسرد ان المفضليات كادت تمثل الشعر الجاهلي في كثافة البحور الطويلة وندرة البحور القصيرة والمجزوءة بيد ان ثمة عدداً من الحقائق تنبغي الاشارة اليها عند حديثنا عن اوزان المفضليات وهي :

١ - غياب سبعة بحور هي المديد والمقتضب والمضارع والهزج والرجز والمجتث والمتدارك

٢ - غياب البحور المجزوءة والمخلعة والمنهوكة غياباً تاماً .

٣ - تتابع مفضليات من وزن واحد ، فمن البحر الطويل تتابعت المفضليات (٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ / ٥٥ ، ٥٦ / ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ / ١١٣ ، ١١٤) ومن الكامل تتابعت المفضليات (٨ ، ٩ / ٢٤ ، ٢٥ / ٤٤ ، ٤٥ / ٧١ ، ٧٢ / ٩٣ ، ٩٤ / ٩٩ ، ١٠٠) ومن الوافر (١٣ ، ١٤)

٤ - ان غزارة المفضليات من البحر الكامل قد تكون نتيجة طبيعية لتركيز صاحب المفضليات على نصوص الفخر والحماسة

فالبحر الكامل ذو الجلبة التي يحدثها تكرر تفعيلته ذات الحركات المتعاقبة (مُتَفَاعِلُنْ) من البحور الاكثر ملاءمة للحماسة والاندفاع .

٥ ـ ان اطول مفضليتين وهما المفضلية (١٦) وابياتها ٩٥ بيتاً والمفضلية (٤٠) وابياتها ١٠٨ ابيات جاءتا من بحر الرمل ، وقد يكون ذلك من باب الصدفة المحض الا ان قناعتنا بان الرمل هو اكثر البحور ملاءمة للتكامل وطول النفس قد تبعثنا على القول بان الصدفة ليست العلة الوحيدة في الامر .

تلك هي اهم الملاحظات التي خرجنا بها من استقراء المفضليات لإستشراف المواصفات التي تقف خلف اختيار الشعراء والنصوص ، وقد تعمدنا ان نكتفي بالدلالة لنقرر المدلول دون استطراد او دخول في دلالات تفصيلية فلم يكن طموح البحث الا ان يعد مدخلاً لدراسة موسعة تستقصي فتقدم نتائج لعلها لن تخرج كثيراً عن اطار نتائجه التي قررها ولكنها لابد ان تنمي تلك الحقائق وترسخ منطلقاتها التي هدانا اليها المنهج الذي طبقناه في هذه الدراسة والدراسة السابقة للمعلقات ونأمل ان نطبقه في دراسة قادمة للاصمعيات بإذن الله خدمة لكنوز تراثنا الادبي العريق .

الهوامش والمصادر :

١ ـ مقدمة المحققين طبعة دار المعارف ، مصر ١٩٦٤م ص ٩

٢ ـ نقلت اخبار المفضل من تاريخ بغداد للخطيب البغدادي طبعة بيروت ج ١٣ ص ١٢١ ـ ١٢٢ ، ومعجم الادباء لياقوت الرومي تحقيق «رجليوث مصر ١٩٢٥ م ج ٧ ص ١٧١ ـ ١٧٢ وننظر ايضاً المصادر التي ذكرها محققا المفضليات في مقدمتهما ص ٢٦ والمصادر التي ذكرها الزركلي في كتابه الاعلام بيروت ١٩٧٩ م ج ٧ ص ٢٨٠ .

٣ ـ مقاتل الطالبين للاصفهاني طبعة القاهرة ص ٢٧٢ .

٤ ـ استقى محققا المفضليات هذه الروايات وذكرا نصوصها في مقدمتهما ص ١٠ ـ ١٢ وقد آثرنا اختصارها والاحالة على مصادرها التزاماً بإختصار البحث .

٥ ـ المفضليات ص ٤٢٩ .

٦ ـ لم يصل الينا كتاب طبقات ابي عبيدة ولكن الدكتور ناصر حلاوي جمع بعض المنقول منه ورتبها فخرج بصورة اولية للطبقات في كتابه (ابو عبيدة معمر بن المثنى ناقداً ولغوياً ص ٢٠٠

٧ ـ فحولة الشعراء تحقيق ثوري تقديم صلاح الدين المنجد بيروت ١٩٧١ م

٨ ـ طبقات فحول الشعراء تحقيق محمود محمد شاكر مصر ١٩٧٤ م

٩ ـ الشعر والشعراء تحقيق احمد محمد شاكر مصر ١٩٦٧ م .

١٠ ـ فحولة الشعراء ص ١٥ .

١١ ـ قرر محققا المفضليات ان مجموع الابيات (٢٧٢٧) ولا أدري كيف خرجا بهذا المجموع .

النقل النهري ووسائله في العراق

ابان القرنين السادس عشر والسابع عشر

دراسة تاريخية

د . طارق نافع الحمداني
جامعة بغداد / كلية التربية

١ - مقدمة في مصادر البحث

لم يتعرض الباحثون في تاريخ العراق الحديث لدراسة النقل النهري وتطوره في العراق ، ولا لدراسة السفن والمراكب التجارية والحربية المستخدمة في انهاره ؛ وهي لذلك ما تزال غير معروفة ، وان الدراسات المتوفرة عنها ما تزال قليلة - ان لم تكن نادرة . وقد دفعني هذا الامر الى متابعة وتقصي تلك الجوانب ، طالما ان البحث فيها يسهل عمل الباحثين من جهة ، ويضيف شيئاً جديداً الى المكتبة العربية من جهة اخرى .

وتجدر الاشارة الى ان الدراسات - غير الاكاديمية - التي تناولت موضوع النقل النهري ووسائله هي مقالة كاظم الدجيلي الموسومة « السفن في العراق » ، والمنشورة في « مجلة لغة العرب » ، العدد الثالث (ايلول ، ١٩١٢ ، ص ٩٣ - ١٠٣). الا ان هذه المقالة تمتاز بكونها قد تعرضت لانواع السفن وطريقة بنائها بصورة عامة دون تحديد لطبيعة الفترة التي ظهرت بها او اندرست فيها .

ويمكن أن يقال الامر نفسه عن مقالة ها . ريتر Ritter المعنونة « المواصلات النهرية العربية على نهري دجلة والفرات » ، والمنشورة في مجلة الاسلام Der Islam لعام ١٩١١[1] . والاكثر من هذا ان المقالة المذكورة قد اعتمدت في دراسة المواصلات النهرية في دجلة والفرات على مقالة كاظم الدجيلي الى حد بعيد ، كما يتوضح ذلك من اشارة المؤلف نفسه[2] .

اما مقالة جنكيز اورهانلو Cengiz Orhonlu الموسومة « دراسات حول النقل النهري في العهد العثماني : النقل في نهري دجلة والفرات[3] ، فهي وان تعمقت في دراسة استخدام نهري دجلة والفرات لاغراض النقل الحربي والتجاري الا ان معلوماتها عن انواع السفن ، كما يقول الكاتب نفسه « غير كافية ولا ترضي الباحث » . ولكن المقالة ، على اية حال ، لا تخلو من الفائدة الكبيرة عن اوصاف بعض السفن واستخداماتها المختلفة اثناء القرنين السادس عشر والسابع عشر .

وجرى الاعتماد في هذا البحث على الاشارات القليلة المبعثرة في كتب الرحالة الاوربيين ، وتقارير شركة الهند الشرقية الانكليزية ، والوثائق العثمانية المتعلقة بولاية البصرة ، والروايات المحلية المعاصرة .

تعد المعلومات الواردة في كتب الرحلات الاوربية من اهم

المعلومات المتعلقة بالسفن المستخدمة في العراق، ذلك لان اصحابها قد زاروا المنطقة بانفسهم واتخذوا من السفن الموجودة فيها وسيلة لانتقالهم عبر انهار العراق. ومع ان المعلومات التي أوردها الرحالة الاوربيون عن السفن وتحديد انواعها خلال القرن السادس عشر ما تزال غير وافية، فان بالامكان سد بعض هذا النقص فيما ذكرته الوثائق العثمانية الخاصة بولاية البصرة في الربع الثالث من القرن المذكور، حيث اشارت الى بعض انواع السفن المستعملة في انهار العراق، بخاصة التجارية منها[٤].
وكانت كتب الرحلات الاوربية في القرن السابع عشر، بخاصة رحلة فنشنسو[٥] ورحلات سبستياني[٦] ورحلة ابي كير Abbe Carre [٧]، من اكثر المصادر قيمة لهذا البحث لانها خير عون في التعرف على انواع السفن والمراكب التجارية واوصافها، وطبيعة الملاحة النهرية في العراق في ذلك القرن. وهناك ايضاً معلومات متفرقة يمكن العثور عليها في وثائق شركة الهند الشرقية ومجلداتها الثلاثة عشر تتعلق بالسفن التجارية[٨].

اما الكتب المحلية المعاصرة، مثل «كتاب السيرة المرضية في شرح الفرضية» الذي نشره محمد الخال باسم «تاريخ الامارة الافراسيابية» (بغداد، ١٩٦١)، فقد تضمن اشارات متعددة عن انواع السفن الحربية التي استخدمها ال افراسياب في البصرة.

والى جانب ذلك كله فهناك مصادر اخرى يجدها القارىء في ثنايا هذا البحث، وهي ذات قيمة ايضاً في التعرف على جوانب هذا الموضوع.

٢ ـ الملاحة النهرية في العراق طبيعتها ومشاكلها.

عرف الانسان في العراق منذ اقدم العصور والازمنة استخدام النقل المائي لاغراضه المختلفة، وقد احتلت هذه الوسيلة مكان الصدارة في طرق النقل المستعملة من قبل الانسان بعد استخدام الحيوانات[٩] وقد كان لوجود نهري دجلة والفرات وتفرعاتهما اثر كبير في تنمية وتشجيع الملاحة النهرية في العراق، بل وفي تأثر الاقتصاد العراقي بذلك على مر العصور[١٠].

لكن الملاحة النهرية على نهري دجلة والفرات كان لها مشكلاتها الخاصة منذ اقدم العصور، ولم يطرأ عليها اي تطور كبير لفترات طويلة تالية؛ فهبوط مناسيب المياه، وكثرة وجود المنعطفات والانحناءات الحادة، ووجود عوائق كبيرة في الانهار ظلت تشكل خطراً على سير الوسائط النهرية، بخاصة تلك التي كانت مصنوعة بطريقة بدائية[١١].

ولو اخذنا نهري دجلة والفرات كلًا على انفراد لوجدنا ان كلا منهما له طبيعته الملاحية الخاصة خلال الفترة موضوعة البحث. فنهر دجلة، على سبيل المثال، وصف في القرن السادس عشر، بانه سريع الجريان وضيق في بعض المناطق ولهذا فانه غير جيد للملاحة[١٢] وظلت هذه الظاهرة، وظاهرة انخفاض منسوب المياه تؤثران في سير الملاحة عبر هذا النهر خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر[١٣]. ويمكن الاستشهاد في هذا المجال بما ذكره الرحالة الايطالي فنشنسو الذي قال:
«فالسير مع مجرى دجلة او ضده لا يتم الا بقوة رجلين او ثلاثة، ومجرى النهر واسع وشبيه بنهر البو (من انهار ايطاليا ويصب في بحر الادرياتيك)، وعندما يصل الى العمارة فانه ينقسم الى فروع عديدة، فتشح مياهه وتكثر الجزيرات في وسطه، ويستغرق اياماً عديدة ليعود فيلتقي بنهر الفرات. وهكذا يصبح السير في بعض المواضع صعباً نظراً لضيق مجراه الذي لا يتسع الا لمركب واحد»[١٤].

وعلاوة على ذلك فان الظواهر السابقة كانت تزيد في طول المدة الزمنية التي تستغرقها الرحلة، خصوصاً اذا ما كانت ضد تيار النهر والريح. ويقول تافرنيه في هذا الصدد الاتي:
«ان التجار الوافدين من ديار بكر والموصل وبغداد وما بين النهرين، يشحنون بضاعتهم بطريق الماء في دجلة، الا ان وراء ذلك تعباً منهكاً ونفقات طائلة، لان السفن التي يسيرها الرجال لا تتمكن من قطع اكثر من فرسخين ونصف الفرسخ في اليوم، وليس بوسعها السير ضد الرياح، مما يضطرهم في الغالب الى اجتياز الطريق بين البصرة وبغداد باكثر من ستين يوماً، بل هناك من العقبات ما يطيل في امد سفرهم فوق الماء الى ثلاثة اشهر»[١٥].

اما بالنسبة لنهر الفرات فقد كان هو الاخر تعترضه صعوبات ملاحية عديدة، وذلك لبساطة نوعية المراكب المستخدمة على هذا النهر في الاقسام العليا منه وامكانية تحطمها بالصخور الموجودة في اعماق النهر[١٦]. الا ان النهر يصبح اكثر ملاءمة للملاحة في المنطقة المحصورة ما بين الحلة والبصرة لقلة انحناءات النهر، مما يجعله ابسط واقصر من السفر عبر دجلة؛ وهذا ما نلاحظه ابتداء من القرن السابع عشر وما بعده. فقد اشار كل من ثيفنو Thevenot [١٧] في القرن السابع عشر ونيبور Niebuhr [١٨] في القرن الثامن عشر، الى امكانية استخدام نهر الفرات للملاحة ما بين البصرة والحلة، وامكانية جعله بشكل افضل في حالة إزالة العوائق الموجودة فيه. ومع ذلك تبقى مشكلة بطء تيار الفرات وانخفاض مناسيب المياه ووجود الاهوار والمستنقعات في الاقسام الجنوبية منه عقبة امام وسائط النقل الكبيرة، وليست الصغيرة، في استخدام النهر للملاحة[١٩].

٣ ـ استخدام انهار العراق للنقل التجاري والعسكري خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر .

مما لا شك فيه ان قلة الطرق البرية ما بين المدن العراقية المختلفة قد جعل استخدام الطرق النهرية اكثر شيوعاً وانتشاراً في المدة التي نحن بصددها ـ ولاغراض تجارية وعسكرية . ولعل من ابرز الامثلة التي يمكن الركون اليها حول استخدام الطرق النهرية للاغراض التجارية ما اوردته الوثائق العثمانية . فقد حددت هذه الوثائق انواع السفن المستخدمة بين مدينتي البصرة وبغداد على نهر دجلة من ناحية ، والبصرة والمناطق التابعة لها من ناحية اخرى . كما اشارت الى مقدار الضريبة المفروضة على كل سفينة في حالة خروجها او دخولها الى البصرة في الربع الثالث من القرن السادس عشر[٢٠] .

على ان مثل هذه الاشارات هي ليست الوحيدة في استخدام الطرق النهرية للاغراض التجارية ، بل ان هناك دلائل اخرى نجدها في كتب الرحلات الاوربية في المدة المذكورة وما بعدها . فقد حدث في اثناء زيارة الرحالة الهولندي راوولف الى العراق عام ١٥٧٤ ان وصلت الى مدينة البصرة خمس وعشرون سفينة مشحونة بالتوابل والعقاقير ، وهناك افرغت بضاعاتها في سفن صغيرة ، حيث تم جلبها عبر نهر دجلة الى بغداد[٢١] . وقد استخدم الرحالة الاوربيون في نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر هذا الطريق لاغراض تجارية ايضاً ، وقد فضلوه على غيره من الطرق من والى الهند[٢٢] .

ومع ان الرحالة الاوربيين حاولوا اثناء القرن السابع عشر استعمال طريق البصرة ـ حلب البري للسفر ونقل بضائعهم ، الا ان الطرق النهرية لم تفقد اهميتها ، خصوصاً في النقل الداخلي ما بين المدن العراقية المختلفة ، كونها اكثر الوسائل امناً وسهولة ، بالمقارنة مع الطرق البرية .

وهناك دلائل واشارات كثيرة تظهر بان الانهار في العراق قد استعملت لاغراض عسكرية اضافة الى الاغراض التجارية . فبعد غزو العثمانين للبصرة عام ١٥٤٦ ، وقيام الانتفاضات العشائرية ضدهم ، اضطروا الى ارسال مجموعات كبيرة من السفن الحربية ، سواء من بغداد او من بيرة جك لمواجهتها . وهذا ما حدث بالفعل في حملة اياس باشا لعام ١٥٤٦ حيث حمل افرادها على ظهر مئة وخمسين سفينة عن طريق نهر دجلة ضد ال عليان في منطقة الجزائر[٢٣] . وتلك التي استقدمها اسكندر باشا ، والي بغداد ، عام ١٥٦٦ ـ ٦٧ ، حيث جلبت عن طريق نهر دجلة الى الجزائر والبصرة ، وكان مجموع السفن الحربية التي استخدمت فيها حوالي خمسمئة سفينة[٢٤] ، وقد ضمت اكثر من مئة وخمسين سفينة اخرى مشحونة بالاسلحة قدمت من بغداد[٢٥] . ويبدو ان السفن المذكورة كانت سفناً حربية صغيرة وذلك لامكانية استخدامها في فروع الانهار الصغيرة ، التي كانت تلجأ اليها القبائل العربية برئاسة ال عليان[٢٦] .

وفي المدة التي حكم فيها ال افراسياب في البصرة (١٥٩٦ ـ ١٦٦٨) ، لدينا دلائل عديدة على استخدام افراد هذه الاسرة للسفن الحربية في صد الهجمات الفارسية المتكررة على البصرة في العقد الثالث من القرن السابع عشر[٢٧] ، وفي اخضاع القبائل العربية في منطقة الجزائر لسلطتهم[٢٨] .

وفي هذه المدة ايضاً ، وعندما حاول العثمانيون اعادة البصرة الى نفوذهم المباشر ، وجهوا ضدها عدداً من الحملات العسكرية التي استخدمت فيها السفن الحربية ، اضافة الى السفن التجارية لنقل الاسلحة والمعدات ، كما حدث في الحملة العثمانية الثانية لعام ١٦٦٥[٢٩] . وقد تكرر الامر نفسه في الحملة العثمانية الاخيرة لعام ١٦٦٧ ـ ١٦٦٨ ، حيث تقدم الجيش العثماني بواسطة السفن نحو البصرة . ويظهر في هذه المرة ، كما في المرة السابقة ، استخدام العثمانيين لبعض السفن التجارية في نقل قواتهم ومعداتهم ، التي تم استئجارها لهذا الغرض[٣٠] . وفي المقابل فقد استخدم حسين باشا افراسياب جميع مراكبه لنقل الجنود لمواجهة القوات العثمانية[٣١] ، ويظهر بان هذه المراكب كانت من النوع الصغير ، بل وبشكل محدد من « المشاحيف » لسهولة استخدامها في تفرعات الانهار الصغيرة[٣٢] .

٤ ـ مركز بناء السفن والمراكب وتطورها .

تعد البصرة في المدة التي نقوم بدراستها من اهم مراكز بناء ورسو السفن والمراكب في العراق ، سواء أكان ذلك في مدة الحكم العثماني لها (١٥٤٦ ـ ١٥٩٦) ، او في مدة ال افراسياب (١٥٩٦ ـ ١٦٦٨) ، وقد استمرت كذلك في الاوقات التالية .

ففي غضون المدة الفترة الاولى ، وعندما كان العثمانيون في صراع مباشر مع البرتغاليين في الخليج العربي في منتصف القرن السادس عشر ، اراد العثمانيون جعل البصرة قاعدتهم البحرية في شواطىء الخليج العربي الشمالية ـ الغربية ، ولهذا فقد وضعت مسؤوليات كبيرة على ولاتها في هذا المجال وفي الاشراف على حركة السفن في الخليج العربي[٣٣] . ولاجل تدعيم مركز العثمانيين هناك ، وامام انتفاضات القبائل العربية في منطقة الجزائر ، الى الشمال من البصرة ، فقد حاول العثمانيون جعل

البصرة قاعدة لبناء السفن . غير ان هذه المحاولة واجهتها صعوبات عديدة . وذلك لان البصرة كانت تقع بعيداً عن مادة الخشب الاساسية اللازمة لصناعة السفن . هذا اذا ما اخذنا بنظر الاعتبار ان طريق الخليج العربي كان عرضة للمخاطر البرتغالية ، وكذلك جميع الطرق المارة عبر العراق ، بالرغم من عدم سلامتها والى حد كبير ، هي افضل الطرق لايصال مادة الخشب الى البصرة [illegible] ضمن مناطق النفوذ العثماني آنذاك . غير ان الاتصالات العثمانية مع البصرة كانت محفوفة في الغالب بمخاطر [illegible] محاولة آل عليان على منطقة الجزائر ، مما دفع بالعثمانيين الى اتخاذ مدينة بيرة جك في اعالي الفرات ، وعلى بعد [illegible] من حلب ، مركزاً لبناء السفن والمراكب الحربية الصغيرة التي يراد ارسالها الى البصرة(..) .

[illegible] مدينة بيرة جك من المناطق التي تتوفر فيها الغابات [illegible] بالاضافة الى وجود [illegible] الصالحة لبناء السفن الكبيرة والصغيرة [illegible] اشارت احد التقارير [illegible](..) الى ان هناك [illegible] هذه السفن من [illegible] الى البصرة ، احدهما [illegible] مدينة البصرة والاخر [illegible] مدينة بغداد . والطريق [illegible] ثلاثة اشهر من [illegible] عندئذ [illegible] من الافضل لمن يستخدم السفن [illegible] ان يسير عبر [illegible] لاستمرار جريان الماء الذي [illegible] ايام السنة على عمق ٢,٥ ـ ٣ قامة . لذا فانه بامكان [illegible] السفن والزوارق مهما كان [illegible] المسير فيه . وتستغرق الرحلة من مدينة بيرة جك الى البصرة عشرين يوماً عندما تكون مياه هذا النهر في اوطأ مستواها باتجاه البصرة .

وعلى الرغم من كل الصعوبات المشار اليها اعلاه ، فان الاوامر(٣٦) الصادرة من السلاطين العثمانيين الى الوزير صوقولو محمد باشا ما بين ١٥٥٩ و ١٥٦٠ ، كانت تدور بشكل أساسي حول كيفية بناء السفن العثمانية في بيرة جك ، وذلك من اجل ارسالها الى البصرة . وكنتيجة لتلك المجهودات ، فقد بعث العثمانيون بعدد كبير من السفن الحربية الصغيرة منحدرة من بيرة جك عن طريق الفرات الى البصرة ؛ وهذا ما حدث بالفعل في حملة ١٥٦٥ ـ ١٥٦٦ التي ارسلت ضد آل عليان في الجزائر وهي تضم [illegible] سفينة قادمة من بيرة جك(٣٧) .

وهكذا يبدو لنا اهتمام العثمانيين ببناء سفنهم الحربية وارسالها الى العراق بخاصة البصرة . وقد استمر هذا الاهتمام حتى نهاية القرن السادس عشر . ذلك لان الرحالة الانكليزي جون الدرد John Eldred الذي زار البصرة عام ١٥٨٣ وجد فيها عدداً من السفن العثمانية « وهي تضم حوالي خمس وعشرين او ثلاثين سفينة ، بحالة سليمة وهي مزودة بمعدات حربية جيدة(٣٨) .

وفي زمن اسرة آل افراسياب في البصرة ، رسم لنا تكسيرا Teixeira عام ١٦٠٤ صورة مختلفة عن حالة الاسطول الموجود في هذه المدينة عما كان عليه زمن العثمانيين ، فهو يقول :

« توجد هناك ترسانة (دار صناعة السفن) وهناك مدفعية جيدة وعديدة مع بعض المراكب ، الا انها قليلة جداً ، ومصنوعة من اخشاب صغيرة من نوع رديء وقد تم الاحتفاظ بها ليس لمواجهة البرتغاليين ، ولكنها استخدمت في النهر والمناطق المجاورة له في محاولة لكبح جماح القبائل العربية »(٣٩) .

وعلى اية حال ، فان هذه الصورة لاسطول آل افراسياب في البصرة يجب ان لا تعني عدم اهتمامهم ببناء السفن والمراكب الحربية طوال مدة حكمهم . فاستناداً الى التقارير الانكليزية المعاصرة لشركة الهند الشرقية ، فان علي باشا افراسياب حاول الاستعانة بالعثمانيين في تزويده ببعض الرجال الذين يتمتعون بخبرة وكفاءة عالية في العاصمة اسطنبول لبناء السفن والمراكب لتقوية اسطوله(٤٠) .

وعلى اساس ذلك كله ، بدأنا نجد آل افراسياب وهم يستخدمون اسطولهم وسفنهم الحربية بصورة متزايدة سواء في الحروب مع الفرس او في اخضاع القبائل العربية . ففي اثناء الهجوم الفارسي ضد البصرة عام ١٦٢٤ ، يقول الحويزي المعاصر لعلي باشا افراسياب انه « كان قد شحن السفن الهندية (والمقتنات)(٤١) المخترعة التي لم يسبق المتقدمون الى ابتكارها بكماة الرجال »(٤٢) . وقد استخدم علي باشا السفن الحربية كذلك في اثناء حملاته ضد القبائل العربية في منطقة الجزائر(٤٣) ، ولا يستبعد ان تكون هذه السفن الحربية هي عين السفن التي أعدها آل افراسياب في البصرة لتكون عوناً لهم بوجه الظروف العصيبة التي احاطت بامارتهم .

٥ ـ انواع السفن والمراكب التجارية والحربية في انهار العراق .

على الرغم من ان هناك خلطاً واضحاً في اسماء السفن والمراكب سواء في الكتب العربية او الاجنبية(٤٤) ، ذلك لانها تذكر وسيلة النقل باسم سفينة احياناً ومركب احياناً اخرى ، الا اننا سنستخدم في هذا البحث كلمة سفينة للدلالة على وسيلة النقل المرادفة للكلمة الانكليزية Ship ، في حين نستخدم كلمة المركب على اداة النقل المعادلة للكلمة الانكليزية Bark Vessel Craft (٤٥) . ومع ذلك فاننا سنحاول دراسة هذه السفن والمراكب بكونها تجارية او حربية ، اكثر من التاكيد على قضية المسميات .

١ ـ السفن التجارية :

لقد استخدمت في انهار العراق انواع متعددة من السفن والمراكب لاغراض تجارية واهمها :

أ ـ المراكب التجارية ـ او المراكب ذات الصواري Barks

لقد استعملت المراكب التجارية المعروفة بالبرك (Barks) وسيلة لنقل البضائع والاشخاص طوال القرنين السادس عشر والسابع عشر . وقد ورد وصفها لاول مرة على لسان الرحالة قيصر فردريك Cesar Frederick عام ١٥٦٣ الذي قال : « بانها من المراكب المستخدمة على نهر دجلة ما بين بغداد والبصرة وبالعكس ، وهي على طراز الـ Galliots (او السفن الشراعية الصغيرة ذات المجاذيف) ، ومطلية بمقادير كبيرة من القار .... »[٤٦] . وقد كان هذا النوع من المراكب ، على ما يظهر ، مزوداً بحوالي اربعة عشر شخصاً لسحب المركب في حالة سيره عكس تيار النهر ، كما حدث في قافلة السائح جون الدرد John Eldred النهرية التي كانت مؤلفة من سبعين مركباً من نوع Bark ، وهي محملة بالسلع التجارية المختلفة[٤٧] . وكانت حمولة المركب الواحد من هذا النوع ، استناداً الى ما ذكره ثيفنو Thevenot في عام ١٦٦٤ ـ ١٦٦٥ « تعادل اربعمائة بالة bale من التمر ، كل واحدة منها تساوي اثني عشر منا طوروسيا Tauris ، وهي لذلك تحمل ما مقداره اربعة الاف وثمانمائة منا فارسياً » .[٤٨]

ب ـ الداو Dhow .

وتكتب في كثير من الاحيان ذو وغير ذلك من الصيغ ، وهي من السفن العربية التي كانت تستخدم في البحر الاحمر والخليج العربي وغيرهما من البحار المتصلة بهما[٤٩] ؛ وقد عرف العرب ، ولا سيما اهل اليمن وحضرموت ، هذا النوع من السفن منذ امد بعيد ، ويمكن ان يقال الامر نفسه بالنسبة لاهل الخليج . وقد لاحظ ابو كير Abbe Carre وجود هذا النوع من السفن على نهر دجلة في اثناء رحلته من بغداد الى البصرة عام ١٦٧٢[٥٠] ، وكذلك في طريق عودته من البصرة الى بغداد[٥١] . وفي غضون ذلك شاهد ابو كير احد الداوات الكبيرة التي كانت تحمل شحنة من المقاقير الهندية مع عدد من التجار القادمين من البصرة الى بغداد[٥٢] ، ولكنه لم يترك لنا اي وصف لها .

ج ـ الدانق او الدانك Daneg or Danek

الدانق او الدانك ، ويقال له دونيج احياناً ، هو ضرب من المراكب الشراعية المصنوعة من الواح جوز الهند مشدودة بعضها الى بعض بالحبال ومطلية بالقار ، ويظهر بان هذا النوع من المراكب كان من اكثرها استعمالاً في العراق ابان القرنين السادس عشر والسابع عشر . ولكن هذا النوع من السفن ، على حد قول الرحالة الاوربيين ، كان مصنوعاً بطريقة بدائية ، فلا يكاد يجد المرء فيه اثراً للفن او للهندسة[٥٣] .

وكان الرحالة الانكليزي رالف فيتش Ralph Fitch اول من تحدث عن الدانق وقال « بان العرب يستخدمون نوعاً من القوارب المطلية بالقار بسمك ثلاث بوصات لمنع دخول الماء اليه »[٥٤] . وقد جاءت اوصاف الرحالة الاوربيين الاخرين مثل فنشنسو[٥٥] وثيفنو[٥٦] مماثلة لما ذكره فيتش من حيث استخدام القار او الزفت لطلاء الدانق من الخارج ، وذلك لان القار يمتاز بمقاومته الشديدة للماء العذب ، اكثر من الماء المالح . ومع ذلك ، كما يقول فنشنسو « فان الرجال كانوا يكثرون من رش الدانق المطلي بالقار بالماء ليحولوا دون ذوبانه بحرارة الشمس المحرقة »[٥٧] .

ويمكننا ، استناداً الى اوصاف الرحالة الاوربيين ؛ التمييز بين نوعين من انواع الدوانق ؛ نوع كبير واخر صغير . فالنوع الكبير هو الذي يستخدم في نقل المسافرين والبضائع التجارية بين المدن العراقية ، خصوصاً بين بغداد والبصرة[٥٨] ويقع ضمن النوع الاول الدوانق التي وصفها فنشنسو حيث قال :

« كانت السفينة (اي الدانق) كبيرة ... كما ان جوانب الدانق كانت عالية ايضاً . وليس في الدانق تقسيمات او امكنة مسقفة مخصصة لراحة المسافرين ، اللهم الا بعض الاغصان المسندة على عيدان ، وكان لابد لنا ان نضيف كل يوم بعض الاغصان نقطعها من الاشجار القائمة على ضفاف النهر »[٥٩] .

ويقع ضمن النوع نفسه ايضاً الدانق الذي وصفه سبستياني في رحلته حيث اشار الى « ان عدد الركاب كان كبيراً »[٦٠] ؛ وهذا العدد لا يمكن استيعابه الا بواسطة المراكب الكبيرة التي قد يشار اليها باسم سفينة .

اما النوع الصغير ، فهو ذلك الذي كان يستخدم لنقل الاشخاص والامتعة القليلة عبر انهار العراق ، وكان ديلافوا Della Valle اول من اشار الى هذا النوع من المراكب عام ١٦٢٥[٦١] . ويبدو أن هناك انواعاً صغيرة جداً من الدوانق بحيث وصفها ابوكير « بانها ضيقة وواطئة ويبلغ طولها حوالي ثلاثين قدماً »[٦٢] . ان اوصاف الدانق بهذه الصورة يجعله اشبه ما يكون بالبلم الذي ما يزال مستعملاً على شواطىء الانهر في مختلف انحاء العراق ، لكون ان الاخير يمتاز بطوله وضيقه[٦٣] .

ويجب ان لا ننسى بان هناك القفف والاكلاك التي استخدمت هي الاخرى في العراق منذ اقدم العصور وحتى القرن العشرين لاغراض النقل النهري . فالاولى استخدمت لنقل الاشخاص وهي مصنوعة من البردي ومطلية بالقير من الداخل والخارج لمنع تسرب الماء اليها[٦٤] ، في حين ان الثانية استخدمت لاغراض النقل التجاري والحربي في الاقسام العليا من انهار العراق بشكل خاص .

٢ ـ السفن والمراكب الحربية ـ الغراب :

الغراب ، جمعه اغربة وغربان ، وهو من السفن الحربية التي كانت معروفة على سواحل مالبار والبحر الاحمر والخليج العربي[١٥] . الا ان هذا النوع من السفن قد عرف في العراق ايضاً حيث جاءت الاشارة اليه اثناء انتفاضة القبائل العربية في الجزائر على الدولة العثمانية عام ١٥٦٦ ـ ٦٧ ، حيث اعدت الاولى تسعة سفن من نوع غراب[١٦] كما انشأ ال افراسياب في البصرة هذا النوع من السفن ايضاً واستخدموه مراراً في حربهم ضد القبائل العربية في القرن السابع عشر[١٧] .

ويظهر ان العثمانيين في اثناء وجودهم في العراق قد استخدموا انواعاً عديدة من السفن مشابهة لتلك التي اعدوها في حملاتهم البحرية في الخليج العربي[١٨] او تلك التي هيأوها لاخضاع القبائل العربية وانتفاضاتها المستمرة في البصرة والجزائر في القرن السادس عشر[١٩] ، الا ان هذه السفن لم يصرح باسمائها وانواعها في الغالب . كما وردت انواع اخرى من السفن الحربية التي استعملها ال افراسياب في البصرة في القرن السابع عشر مثل المقتمات والقايات[٢٠] ، الا اننا لم نجد لها اي وصف او ذكر في المصادر المعاصرة ، ونعتقد انها نوع من السفن الحربية كالاغربة .

الهوامش

(١) H — Ritter .Arabische Flubtahrzeuge auf Euphrat and Tigris . Der Islam vol (1919) pp . 121 — 143 -- وهنا لابد لي ان اشكر الدكتور فرنسيس عبد الملك غطاس الذي اعانني في ترجمة بعض النصوص الالمانية في هذه المقالة

(٢) Ritter op . cit . p . 121 . .

(٣) Cengiz Orhonlu Osmanlı arastırmalar : Dicle Ve Firat Nehir Lerinde Nakliyat . Tarih Dergisi x III (Istanbul , 1963) pp .77 -- 102 لقد تثبت من النصوص التركية لهذه المقالة مع زميلي الدكتور حسين علي الداقوقي ، فشكرا على مساعدته الكبيرة .

(٤) Robert Mantran Reglements Fiscaux Ottomans : La Province de Bassora Journal of Economic and SOCIAL History of the Orient vol . x pt 2 -- 3 . هذا مع العلم بان روبرت مانتران كان قد ترجم هذه الوثائق الى الفرنسية والتركية الحديثة ، وقد استخدمنا الترجمة التركية لها .

(٥) رحلة فنشنسو الى العراق في القرن السابع عشر ، ترجمها عن الايطالية وعلق عليها الاب الدكتور بطرس حداد ، المجلد الخامس العدد الثالث ، المورد (١٩٧٦) ص ٧١ ـ ٨٩ .

(٦) رحلات سيستياني الى العراق في القرن السابع عشر ، ترجمها عن الايطالية وعلق عليها الاب الدكتور بطرس حداد ، المجلد التاسع ، العدد الثالث ، المورد (١٩٨٠) ص ١٦٧ ـ ٢١٢ .

(٧) Abbe Carre The Travels of Abbe Carre in India and the Neap East 1672 to 1674 ed by sir charles fawcett (london 1944) 3 vols .

(٨) Willajm Foster(ed) The English factories in India 1668 — 69 (oxford 1927 , p . 42 .

(٩) كمال عبد القادر ولي ، الملاحة النهرية في العراق (بغداد ، ١٩٧٩) ص ١٧ .

(١٠) Ahmed Hassona — Samarraie Transport in Iraq : astudy in Economic geography unpublished p .h .b .thesis (Reading 1969) p 53 .

(١١) رشاد قزانجي ، النقل النهري في العراق الملاحة في نهر دجلة بغداد ، ١٩٦٧) ص ٥ ـ ٧ .

(١٢) Tome Pires The Suma Oriental of Tome pires 1512 — 1515 translated from the Portaguese and edited by Armando Cortessao (london 1944) vol I p 30 .

(١٢) انظر رسالة من دوم مانوئيل دي ليما ، حاكم هرمز الى جواو دي كاسترو حاكم الهند ، هرمز في ٢٣ حزيران ١٥٤٧ ملحق رقم (١) نقلها اوزبران في كتابه « الاتراك العثمانيون والبرتغاليون في الخليج العربي ١٥٣٤ ـ ١٥٨١ » ، ترجمة وتعليق الدكتور عبد الجبار ناجي (بغداد ، ١٩٧٩) ص ٦٦ .

(١٤) فنشنسو ، المصدر السابق ، ص ٨٠ .

(١٥) جون باتيست تافرنيه ، العراق في القرن السابع عشر نقله الى العربية وعلق حواشيه بشير فرنسيس وكوركيس عواد (بغداد ، ١٩٤٤) ص ٩٨ .

(١٦) انظر في ذلك وصف فردريك في رحلته المعنونة C . frederick The voyages of Cesar frederick into the East India in 1563 trans by M . T . Hickoelee (london reprinted 1926) p . 200 .

(١٧) M . Thevenot . The Travels of Monsieur Thevenot into the levant pt II Book III (reprinted in west Germany 1971) p . 157 .

(١٨) كارستن نيبور ، مشاهدات نيبور في رحلته من البصرة الى الحلة سنة ١٧٦٥ ، ترجمه عن الالمانية سعاد هادي العمري (بغداد ، ١٩٥٥) ص ٥٥ .

(١٩) Pires . op . cit . vol I p . 30 ; Thevenot .op. cit. p 157 .

(٢٠) Mantranl op. cit p . 22 . 231 . 237 . 241 .

(٢١) ليونهارت راوولف ، رحلة الشرق الى العراق وسوريا ولبنان وفلسطين ١٥٧٣ ـ ١٥٧٤ ، ترجمة سليم طه التكريتي (بغداد ، ١٩٧٨) ص ١٧٦ .

(٢٢) انظر تفاصيل ذلك في : D . Carruthers ed The desert-route to India Hakl soc. vol LxIII :london 1929 p . xvIII see also J . C . Locle The First English men in India (london 1930) pp 49 — 64 .

(٢٣) Rustem Pasha, Die Osmanische chronik ed by von Ludwig forre (leipzig 1923) p 143 A . N . Humaiden The Social and political history of the provinces of Baghdad and Basra from 1688 to 1749 unpublished ph . Dthesis (Manchester 1975) p . 13 .

(٢٤) Bediz Danyal Osmanali donanma ve ticaret Filolarinin inkis atinda Jeopolitik ve ekonomik factorler.iv Turk Tarih kongresi 1961 p . 520 Orhonlu op cit p . 97 . ولا يستبعد ان تكون اعداد السفن التي ذكرها الباحثان المذكوران فيها نوع من المبالغة .

(٢٥) مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي ، تحفة الكبار في اسفار البحار (اسطنبول ، مطبعة حجرية ، ١٣٢٩) ص ٨٤ .

(٢٦) Orhonlu op. cit p . 97 .

(٢٧) عبد علي بن ناصر الحويزي ، السيرة المرضية في شرح الفرضية ، تحقيق محمد الخال الذي نشره باسم تاريخ الامارة الافراسيابية (بغداد ، ١٩٦١) ص ٥ .

(٢٨) المصدر نفسه ، ص ١٨ ، ٢٦ .

(٢٩) مرتضى نظمي زادة ، كلشن خلفا ، نقله الى العربية موسى كاظم نورس (النجف ، ١٩٧١) ص ٢٦٨ ؛ انظر ايضاً Thevenot , op cit p . 153

(٣٠) نظمي زادة ، المصدر السابق ، ص ٢٧٠ - ٧١ .

(٣١) Thevenot op cit p . 153 .

(٣٢) نظمي زادة ، المصدر السابق ، ص ٢٧١ - ٢ .

(٣٣) Jon E . Mandaville . The Ottoman province of al — Hasa in the 16 th and 17 th centuries. Journal of the American Oriental society vol .90 (1970) p .508 انظر ايضاً : د . احمد فؤاد متولي ، البحرية العثمانية والبرتغالية في القرن العاشر الهجري ، السادس عشر الميلادى على ضوء الوثائق التركية ، العدد الرابع مجلة كلية العلوم الاجتماعية (السعودية) (١٩٨٠) ، ص ٣٨٦ - ٩٣ .

(٣٤) C . H . Imber The Administration of the Ottoman navy during the regin of suley man I , 1520 — 1566 , unpublished ph . Dthesis (Cambridge 1970) pp 95 — 6 .

(٣٥) رسالة من دوم مانوئيل دي ليما حاكم هرمز الى جواو دي كاسترو حاكم الهند ، هرمز في ٢٣ حزيران ١٥٤٧ . اوزبران . المصدر السابق ، ص ٦٦ - ٧ .

(٣٦) وردت هذه الاوامر وترجمتها من التركية الى الانكليزية في اطروحة الدكتور انبر Inber المذكورة ، وعليها اعتمدنا في نقل الاوامر انظر : Inber op cit p clxxvl clxxvlll .

(٣٧) Orhonlu op cit p . 96 Danyal op cit p . 520 .

(٣٨) John Eldred The Voyages of John ELDRED 1583 IN Voyages by Richard Hakluyt Volume 3 (london 1926) pp 327 — 8 .

(٣٩) Piedro Teixeira. The Travels of Piedro Teiyeira trans by w . f . sinclair and ed by D . ferguson Hakluyt society No . Lx (london 1902) p . 28 .

(٤٠) Allen B . Hinds (ed) Calender of state Papers. Ventian 1626 — 1628 venice. vol xx (london 1914) pp 400 — 1 .

(٤١) المقتنيات على ما يظهر نوع من انواع السفن الحربية .

(٤٢) الحويزي ، المصدر السابق ، ص ٥ .

(٤٣) المصدر نفسه ، ص ١٨ ، ٢٦ .

(٤٤) انظر دائرة المعارف الاسلامية مادة « سفينة » Ritter op cit p . 137

(٤٥) في الغالب يطلق لقب سفينة على وسيلة النقل الكبيرة ، في حين يطلق اسم مركب على وسيلة النقل الصغيرة . انظر كاظم الدجيلي ، المصدر السابق ، ص ٩٥ .

(٤٦) Frederick , op. cit p . 202 .

(٤٧) The Voyages of John Eldred in 1583 p . 327 .

(٤٨) وهو يذكر ايضاً باستخدام هذا النوع من المراكب من قبل آل افراسياب لنقل الجنود انظر : Thevenot op cit p . 152 p . 153 , 155 .

(٤٩) دائرة المعارف الاسلامية مادة « الداو » وانظر ايضاً : H . Yajima The Arab Dhow trade in the Indian Ocean (Tokyo 1976) p . s . درويش النخيلي ، السفن الاسلامية على حروف المعجم (الاسكندرية ١٩٧٤) ص ٤٥ .

(٥٠) Abbe Carre opicit p . 78 .

(٥١) Ibid . p 80 .

(٥٢) Ibid .

(٥٣) انظر فنشنسو ، المصدر السابق (سنة ١٦٥٦) ص ٨٠ ؛ سبستاني ، المصدر السابق ، ص ١٧٨ .

(٥٤) Ralph Fitch The Voyages of Ralph fitch (1583) in : Voyages by Richard HAKLUYT VOLUME THREE (LONDON 1926) P . 283 .

(٥٥)

(٥٦) فنشنسو المصدر السابق ص ٨٠ . Thevenot op. cit p . 154

(٥٧) فنشنسو المصدر السابق ، ص ٨٠ .

(٥٨) william foster ed The English factories in India 1668 — 69 oxford 1927 p 42 see also abbe carre op cit p . 840, 847 mantran op cit p . 231 .

(٥٩) فنشنسو المصدر السابق ص ٨٠ .

(٦٠) سبستاني المصدر السابق ، ص ١٧٨ .

(٦١) Pietro Della Valle The the travels of Della Valle into the East India and ARABIAN DESert (london 1665) p . 241 ويصف ريتر Ritter هذا النوع من المراكب بانه من القوارب النهرية الصغيرة التي غالباً ما توجد في نهر دجلة ما بين القرنة وعلي الغربي ، في جنوب العراق . انظر Ritter op cit p . 138 .

(٦٢) Abbe Carre op. cit.p . 840 , 847 .

(٦٣) F . J . Moberly History of the Great war the Campaign of mesopotamia vol I london 1923 p . 13 .

(٦٤) ولي ، المصدر السابق ، ص ٨٨ .

(٦٥) ابراهيم خليل ، قصة السفن والمراكب في الخليج العربي . مجلة الجامعة (الموصل) العدد العاشر (تموز ، ١٩٧٦) ص ٢٣ . النخيلي ، المصدر السابق ، ص ١٠٤ .

(٦٦) حاجي خليفة ، تحفة الكبار ، ص ٨٤ . ويحتمل ان تكون السفن العثمانية التي استخدمت في هذه الحرب هي من النوع نفسه . انظر ايضاً : Daynai op cit p . 520 .

(٦٧) الحويزي ، المصدر السابق ، ص ١٨ ، ٢٦ .

(٦٨) انظر عن السفن العثمانية المستخدمة في القرنين السادس عشر والسابع عشر المقالة التالية S . Soucek Certain types of ships in ottoman tuvkish terminolog Turcica Revue D . Etudes Turques Vol VII Paris 1975 pp 233 — 47 .

(٦٩) انظر اعلاه .

(٧٠) الحويزي ، المصدر السابق ، ص ١٨ ، ٢٦ .

المقاصد الاقتصادية والادارية لمؤرخي السير والتراجم المسلمين في القرنين الثاني والثالث الهجريين

- محمد عطاء الله -

اولاً : اهمية دراسة موضوع مقاصد المؤرخين المسلمين

ترتبط دراسة موضوع (مقاصد المؤرخين المسلمين) بحقول متعددة من ميادين البحث التاريخي . فهي تتصل بصلات وشيجة مع ميدان الدراسات التي تُعنى بمتابعة تطور التدوين والفكر التاريخي عند المسلمين ، كما انها ذات صلات واسعة بالدراسات التي تعالج مناهج المؤرخين المسلمين ، وهي ذات علاقة مهمة بالدراسات التي تتناول مذاهب هؤلاء المؤرخين في تفسير التاريخ وفلسفتهم فيه . ومع تعدد وجوه الاتصال والتواصل التي اشرنا اليها ، غير اننا لا نوافق عندما نتحرى عن دراسات معتبرة تُعالج هذا الموضوع الخطير . ولعل بعض اسباب هذا النقص تعود الى باكورة مساراته وندرة البحوث التي طرقت ميدانه ، إذ يلاحظ إن المؤرخين القدامى الذين عالجوا المنهجية التاريخية والفكر التاريخي عند المسلمين قد تجنبوا الخوض في هذا الموضوع على الرغم من وضوح فكرة (المقاصد) عندهم ، وحضورها لديهم أثناء وضعهم لمؤلفاتهم التاريخية .

وإذا ما رجعنا الى المعاجم العربية للوقوف على دلالة لفظة (المقاصد) ، نجد أن مصدر هذه اللفظة هو (القصد) ، إذ يراد منها معنىً عاماً هو « الاعتماد والتوجه والنهوض نحو الشيء ، على اعتدال كان أو جور » .[١] وإنطلاقاً من هذا المعنى أطلق على « ما تم شطر أبياته من الشعر قصيداً لانه قُصد واعتمد ، ولان قائله إحتفل به فنقحه باللفظ الجيد والمعنى المختار » .[٢] كما وردت اللفظة ، وباشتقاقات متعددة ومعانٍ قريبة من هذا المعنى ، لست مرات في القرآن الكريم .[٣] ومع شيوع تداول لفظة (المقاصد) في صدر الاسلام ، ووضوح معانيها ، غير اننا لا نجد بين مؤرخي القرون الثلاثة الهجرية الاولى من حاول صياغة تعريف محدد لمصطلح (مقاصد المؤرخين) ، او افرد له بحثاً خاصاً ، او استعمله استعمالاً اصطلاحياً معيناً . ويكشف تتبع استعمال مصطلح (المقاصد) ، عن حقيقة سبق الفقهاء وعلماء الشريعة للمؤرخين في هذا الشان . فقد استعمله (الغزالي/ت/٥٠٥ هـ) في عناوين اثنين من كتبه ، إذ ورد في عنوان كتابه « مقاصد الفلاسفة » ، وأراد منه في هذا الكتاب : «آراء الفلاسفة وأفكارهم ، وتفهم غاية كلامهم » .[٤] كما ذكره في كتابه الاخر « كتاب المقصد الأسنى شرح اسماء الله الحسنى » ، واراد منه فيه : « بيان معاني اسماء الله تعالى » .[٥] وفي القرن الهجري الثامن استعمل (الشاطبي/ت/ ٧٩٠هـ) مصطلح « مقاصد الشريعة » في كتابه « الموافقات في أصول الاحكام » وأفرد له قسماً خاصاً من هذا الكتاب اطلق عليه عنوان : « كتاب المقاصد » ، وفيه يبين ان المراد من مصطلح (مقاصد الشريعة) ، هو : « بيان غاياتها في الخلق » .[٦] اما في التاريخ ، فان اقدم من تعرض لإيضاح مدلول مصطلح (مقاصد المؤرخين) ، واستعمله استعمالاً خاصاً ، هو (عبد الرحمن بن خلدون/ت./٨٠٨هـ) . إذ نبّه في « مقدمته » الى أهمية (المقاصد) ، وأشار الى ذهول من سبقه من المؤرخين عنها ، وإغفالهم لها ، فقال : « ومن الاسباب المقتضية للكذب في الاخبار ، الذهول عن المقاصد ، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين او سمع وينقل الخبرعلى ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب » .[٧] وقد اشار الى حقيقة سبق علماء الشريعة في الانتباه الى (المقاصد) ، وتقدمهم على المؤرخين .[٨] كما حدد مقاصده من دراسة التاريخ ، والتي تتلخص عنده في « ان ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران » .[٩]

وفي نهاية القرن التاسع الهجري اصبح معنى مصطلح (مقاصد المؤرخين) اكثر وضوحاً عند (السخاوي/ت./٩٠٢هـ) الذي التفت الى ما يكتنف هذه المقاصد من تنوع وكثرة فقال عن المؤلفين ، ومن بينهم المؤرخين : « مقاصدهم مختلفة ، فمنهم من اقتصر على ذكر الابتداء ، او على الملوك والخلفاء ، وأهل الاثر يؤثرون ذكر العلماء ، والزهاد يحبون

احاديث الصلحاء، وارباب الادب يميلون الى اهل العربية والشعراء، ومعلوم ان الكل مطلوب ».[10]

وإذا ما حاولنا ان نضع تعريفاً محدداً لما نريده من مصطلح (مقاصد المؤرخين) في هذا البحث، وللمدة الواقعة ضمن نطاقه، فاننا نجد ان الاساس المناسب لبناء هذا التعريف هو الأساس اللغوي بسبب وضوح المعنى اللغوي للفظة (المقاصد) لدى مؤرخي المدة المحددة للبحث. وفي ضوء ذلك، فما يريده المؤرخون من غايات وأغراض في كتبهم ورواياتهم من جهة، وما تنطوي عليه تصوراتهم عن وظيفة التاريخ والغايات منه من جهة ثانية. ونريد بالغاية هنا ما عناه (حاجي خليفة/ت./١٠٦٧هـ.) من تعريفها بانها « إن كانت سبباً لاقدام الفاعل على الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضاً ومقصوداً ».[11] فالمؤرخ من مؤرخي المدة التي يشملها البحث، لابد انه يستهدف من وضع كتابه او نقل روايته، غاية، او مجموعة من الغايات يضعها تجاهه.[12] ولابد ان يسبق عمله الإعتزام والتوجه والنهوض لهذا العمل، كما انه لابد ان يضع غاياته امامه فيهتدي بها اثناء التاليف،[13] ثم انه يحتاج لكي ينجز عمله الى ان يُرؤي به خاطره ويجتهد في تحويره، كما يفعل الشاعر بقصيده.[14]

• ثانياً: المقاصد الاقتصادية والادارية لمؤرخي السير والتراجم المسلمين في القرنين الثاني والثالث الهجريين

تتميز مقاصد مؤرخي السير والتراجم المسلمين في القرنين الثاني والثالث الهجريين بالتنوع والشمول، وإذا ما حاولنا تقصي المقاصد الاقتصادية والادارية عند هؤلاء المؤرخين، نجد ان طبيعة العقيدة الاسلامية، قد فرضت على مؤرخي السيرة والمغازي النبوية الرواد تخصيص قسم من مقاصدهم لمعالجة الشؤون الاقتصادية والادارية التي تحتوي عليها السيرة النبوية. واستمر هذا الاهتمام بالمقاصد الاقتصادية والادارية عند المؤرخين المسلمين الذين ظهروا فيما بعد وتناولوا السير والتراجم. كما ان طبيعة تكوين دولة الخلافة واعتمادها على الشريعة الاسلامية في ادارة شؤونها أدى هو الاخر الى اهتمام المؤرخين الذين دونوا تاريخ هذه الدولة بالمقاصد الاقتصادية والادارية. ان المنهج الذي سنتبعه في الكشف عن المقاصد الاقتصادية والادارية عند مؤرخي السير والتراجم المسلمين في القرنين الثاني والثالث الهجريين يقوم في بنائه على اعتماد السبل الآتية والانتفاع منها:

١ ـ تحليل وفحص الروايات والاخبار عند المؤرخ الذي تشمله الدراسة وتمييزها، واختيار الاخبار والروايات ذات الطابع الاقتصادي والاداري من بينها، وذكر شواهد منها بالقدر الذي تسمح به مساحة هذا البحث.

٢ ـ الرجوع الى ما تقدمه كتب الطبقات والتراجم وتاريخ الرجال، وكتب التاريخ العام، من معلومات عن المؤرخين الذين تشملهم الدراسة للوقوف على تكوينهم الثقافي وطبيعة توجهاتهم.

٣ ـ الرجوع الى المقدمات التي وضعها المؤرخون أنفسهم، وصدروا بها كتبهم.

٤ ـ الانتفاع من الدراسات الحديثة التي تعنى بتحليل آثار ومناهج المؤرخين الذين ندرس مقاصدهم.

وانسجاماً مع المنهج الذي اشرنا اليه، فاننا نجد ان (الزهري/ت./١٢٤هـ) يركز اهتمامه على انتقاء الاخبار التي تخص القرارات ذات الطابع الاقتصادي والمالي والتي اتخذها الرسول (ﷺ). فمن ذلك ما رواه من انه (ﷺ) « جعل على خمس المسلمين محمية بن جزء الزبيدي، فكان يجمع الأخماس وكانت الصدقات على حدتها، أهل الفيء بمعزل عن الصدقة، وأهل الصدقة بمعزل عن الفيء. وكان يعطي من الصدقة اليتيم والمسكين والضعيف، فإذا إحتلم اليتيم نقل الى الفيء وأخرج من الصدقة ووجب عليه الجهاد، فإن كره الجهاد وأباه لم يعط من الصدقة شيئاً، وخلوا بينه وبين ان يكسب لنفسه ».[15] ومن ذلك أيضاً ما ذكره الزهري عن كيفية أخذ زكاة العنب، إذ قال: « أمر رسول الله (ﷺ) ان [illegible] ثقيف كخرص النخل ثم [illegible] زبيبا كما [illegible] النخل ».[16] كما تتوضح [illegible] الادارية من تلك الاخبار تفيدنا في التعرف على طريقة الخلفاء الراشدين في ادارة شؤون الدولة، ومن ذلك ما رواه عن الخليفة أبي بكر الصديق (رض) وتفرغه لادارة الدولة إذ قال عنه: « ونظر في أمره، فقال: لا والله، ما تصلح امور الناس التجارة، وما يصلح لهم إلا التفرغ لهم والنظر في شأنهم، ولابد لعيالي مما يصلحهم. فترك التجارة وأستنفق من مال المسلمين ما يصلحه ويصلح عياله يوماً بيوم ».[17] ومن ذلك ايضاً ما رواه من « ان ابا بكر وعمر (رض) لم يكن لهما قاض ».[18]

ويكشف عاصم بن عمر بن قتادة الأوسي الانصاري (ت./١٢٠هـ) عن مقاصده الاقتصادية في رواياته، إذ يذكر على سبيل المثال لا الحصر، « ان رسول الله (ﷺ) جعل الفداء يوم بدر أربعة آلاف درهم لكل أسير ».[19] كما تنقل روايات تخص طريقة تمويل مشركي قريش لحربهم ضد المسلمين، فيذكر ان قريشاً خصصت أموال القافلة التي نجت قبل معركة بدر لحربها لرسول الله (ﷺ) والمسلمين.[20] ويختص بأخبار ادارية يظهر منها اعتزازه بقومه من الانصار وتقدير الرسول (ﷺ) لهم بمشاورة قادتهم ومن هذا النوع من الاخبار ماذكره عاصم من رجوع الرسول (ﷺ) إلى مشورة سعد بن عباده الذي أشار عليه بقطع

المفاوضة مع قادة قبيلة غطفان حول انسحابهم من حصار المسلمين في معركة الخندق، إذ قال سعد بن عبادة: « والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم. فقال رسول الله (ﷺ): فانت وذاك ».[٢١] ومن ذلك ايضاً ما رواه عاصم من خبر تحكيم الرسول (ﷺ) لسعد بن معاذ في بني قريظة بعد استسلامهم ونزولهم على حكم الرسول (ﷺ).[٢٢]

وينقل الينا عبد الله بن ابي بكر بن حزم (ت/١٣٠، او ١٣٥هـ) معلومات اقتصادية وإدارية تستبين منها مقاصده فيها، فهو يروي خبر « بعث الرسول (ﷺ) لجده عمرو بن حزم الانصاري الى بني الحارث بن كعب في اليمن، ليفقههم في الدين ويعلمهم السنة ومعالم الاسلام، ويأخذ منهم صدقاتهم، وكتب لهم كتاباً عهد اليه فيه، وأمره فيه بأمره ».[٢٣] ويدل طول نص الكتاب الذي أورده الطبري[٢٤] على ان عائلة عبد الله كانت تحتفظ بهذا الكتاب وتعده من وثائقها العزيزة. كما ينقل اخباراً تخص سيرة الخليفة عمر بن الخطاب (رض)، ومن ذلك قوله: « خرج عمر بن الخطاب (رض) من القسام برجلين، جبار بن صخر وزيد بن ثابت، هما قاسما المدينة وحاسباها، فقسما خيبراً وأقاما نخل فدك وأرضها ».[٢٥] ويقص علينا قصصاً رائعة عن طريقة تفاهم الصحابة (رض). فمن ذلك ما رواه عن تامير الرسول (ﷺ) لعمرو بن العاص على قوة من المسلمين ليقوم بتعبئة مقاتلي قبيلتي (بلي) و (عذرة)، فلما كان عمرو على ماء بأرض (جُذام) يقال له السلاسل خاف فبعث الى رسول الله (ﷺ) يستمده، فبعث اليه رسول الله (ﷺ) أبا عبيدة بن الجراح في المهاجرين الاولين وقال له حين وجهه: لا تختلفا. فخرج ابو عبيدة حتى اذا قدم عليه، قال له عمرو بن العاص: إنما جئت مدداً لي، فقال له ابو عبيدة: يا عمرو، ان رسول الله (ﷺ) قد قال لي: لا تختلفا، وأنت ان عصيتني اطعتك، قال: فانا أمير عليك، وانما انت مددٌ لي، قال: فدونك. فصلى عمرو بن العاص بالناس ».[٢٦]

وتُلقي الروايات التي يرويها موسى بن عقبة (ت/١٤١هـ) في الجانبين الاداري والاقتصادي الضوء على مقاصده، إذ تُبين إلتزام الخلفاء الراشدين بما جاء به الاسلام من مبادىء وما قرره الرسول (ﷺ) من أوامر، فكان اول قرار اتخذه الخليفة ابو بكر (رض) عند مبايعته هو إنفاذ جيش اسامة، ولم يتجاوز على موقع اسامة في قيادة هذا الجيش، بل أنه أستأذن أسامة وساله الموافقة على استبقاء عمر (رض) الى جانبه لحاجته اليه.[٢٧] وتكشف رواية أخرى عن حرص ابي بكر (رض) على مراعاة مبادىء العدالة، فيروي موسى ان المهاجر عامل ابي بكر (رض) على اليمن عاقب امرأة بقطع يدها ونزع ثنيتها لانها تغنت بهجاء المسلمين، فكتب اليه ابو بكر (رض) يقول له عنها: « فإن كانت ممن تدعي الاسلام فادب وتقدمة دون المُثلة، وإن كانت ذُمية فلعمري لما صفحت عنه .... أعظم ... فأقبل الدعة واياك والمُثلة بالناس فإنها مأثم ومنفرة إلا في قصاص ».[٢٨] كما يروي خبراً يكشف عن مدى تحسن الوضع الاقتصادي والمعاشي للمسلمين في خلافة عمر (رض)، إذ قال: « إن رهطاً أتوا عمر، فقالوا: كثر العيال، واشتدت المؤونة، فزدنا في أعطياتنا، قال: فعلتموها، جمعتم بين الضرائر، واتخذتم الخدم في مال الله! ».[٢٩]

ويمكننا ان نتابع ظهور المقاصد الاقتصادية والادارية عند سليمان بن طرخان (ت/١٤٣هـ) فيما رواه عن بعض سيرة الخليفة عثمان بن عفان (رض)، وما جرى بينه وبين مخالفيه الذين أخذوا عليه حمايته الحِمى، وقول (عثمان (رض)) لهم: « وأما الحمى فان عمر (رض) حمى قبلي لإبل الصدقة، فلما وُليت زادت إبل الصدقة فزدت في الحِمى لما زاد في ابل الصدقة ».[٣٠] ويظهر موقف عثمان (رض) أثناء دفاعه وإدانته لمحاصريه من تعداده لخدماته للمسلمين، إذ اشرف يوماً على محاصريه، وقال لهم: « أنشدكم بالله، هل علمتم اني اشتريت رومة من مالي يستعذب بها فجعلت رشائي منها كرشاء رجل من المسلمين قيل: نعم، قال: فما يمنعني ان اشرب منها حتى افطر على ماء البحر، قال: انشدكم الله هل علمتم اني اشتريت كذا وكذا من الارض فزدته في المسجد، قيل: نعم، قال: فهل علمتم أحداً من الناس مُنع ان يصلي فيه قبلي ».[٣١] وينقل لنا أخباراً إقتصادية من تاريخ الخلافة العباسية، فيروي عن الخليفة المنصور أنه جعل سنة (١٤٣هـ) على من كان يملك عشرة آلاف درهم فصاعداً أن يوجه رجلاً إلى قتال الديلم وذلك أنهم نالوا من المسلمين.[٣٢]

أما عوانة بن الحكم بن عياض الكلبي (ت/١٤٧ او ١٥٨هـ)، فمع ان كتابه عن « سيرة معاوية وبني امية » لم يصل الينا، غير اننا نستطيع تكوين تصور عن مقاصده الاقتصادية والادارية من خلال رواياته التي رواها من جاء بعده من المؤرخين، فهو يروي أخباراً عن الوضع الاقتصادي لسكان بعض الامصار في صدر الاسلام، ومن ذلك ما ذكره عن وفود الاحنف بن قيس بأهل البصرة على الخليفة عمر بن الخطاب (رض) وتلخيص الاحنف لوضع سكان هذه المدينة المعاشي السيىء بسبب قلة مواردها، فاتخذ عمر (رض) قراره بالحاق ذراري أهل البصرة في العطاء، وأنه كتب الى ابي موسى واليه على البصرة يامره بأن يحفر لهم نهراً ».[٣٣] كما ينقل خبراً يعكس وضع الخبرات الحسابية والمالية في الجيش الذي فتح مدينة الفرات بقيادة عتبة بن غزوان، إذ لم يكن في ذلك الجيش أحد يكتب ويحسب إلا زياد بن ابي سفيان، فولي « قسم ذلك المغنم وجُعل له كل يوم درهمان وهو غلام

في رأسه ذؤابة ».[34] ويروي خبراً عن بداية ضرب الدراهم في العراق ، إذ قال : « ان الحجاج سأل عمّا كانت الفرس تعمل في ضرب الدراهم ، فاتخذ دار ضرب وجمع فيها الطباعين ».[35] ومن اخباره التي تعكس إهتماماته الإدارية ، ما رواه عن جمع ولايتي الكوفة والبصرة لزياد بن ابي سفيان.[36]

اما محمد بن اسحاق (ت/ ١٥٠ او ١٥١هـ) ، فنجد مقاصده الاقتصادية والادارية مجسدة في الأخبار التي ضمنها كتابه (المغازي) ، والذي احتوى عليه كتاب ابن هشام (السيرة النبوية) ، إذ خصص فصولًا للحديث عن محالفات النبي (ﷺ) وموادعاته ، نخص منها ذكره لوثيقة المدينة وموادعة اليهود،[37] وشروط صلح الحديبية والشهود عليها ،[38] وكتابة الرسول (ﷺ) الى ملوك حمير،[39] وما كتبه الى سائر الملوك.[40] ثم حديثه عن سقيفة بني ساعدة وما تم من البيعة لابي بكر (رض).[41] وتبرز اهمية جهوده في هذا الشان ، من كثرة اقتباس المؤرخين عنه ، كابن سعد ، والبلاذري ، والطبري ، وسواهم .

وتظهر مقاصد معمر بن راشد (ت/١٥٣هـ) الأقتصادية والادارية في الروايات والاخبار التي يروي في معظمها عن شيخه الزهري ، فمن ذلك ما رواه عنه فيما يخص جزية اهل الكتاب ، إذ قال : « ان اهل تبالة اسلموا من غير قتال فأمرهم رسول الله (ﷺ) على ما اسلموا عليه وجعل على كل حالم من اهل الكتاب ديناراً ، واشترط عليهم ضيافة المسلمين ».[42] ويروي خبراً يعبر عن جود رسول الله (ﷺ) وسخائه ، إذ سأله حكيم بن حزام بعد غزوة حُنين مائة من الابل ، فأعطاه اياها رسول الله (ﷺ) ، ثم سأله مائة أخرى ، فأعطاه اياها ، ثم سأله مائة ثالثة ، فأعطاه اياها رسول الله (ﷺ).[43] كما روى عن الزهري أيضاً اخبار إجلاء بني النضير الى الشام،[44] واستعمال الرسول (ﷺ) لعتّاب بن اسيد على مكة بعد فتحها ،[45] ووصايا الرسول (ﷺ) عند وفاته.[46]

أما ابو معشر السندي (ت/ ١٧٠هـ) ، فتظهر مقاصده الاقتصادية والادارية من اهتمامه بنقل أخبار طريفة تخص المحافظة على الثروات الطبيعية وحماية البيئة في زمن الرسول (ﷺ) ، فيذكر مثلًا ان الرسول (ﷺ) « لما كان بظريب التعاويل مقدمه من غزوة ذي قرد ، قالت له بنو حارثة من الانصار : يا رسول الله ها هنا مسارح إبلنا ومرعى غنمنا ، يعنون موضع الغابة ، فقال رسول الله (ﷺ) : من قطع شجرة فليغرس مكانها ودية . فغُرست الغابة ».[47] وينقل لنا خبراً عن بداية استعمال لقب (امير المؤمنين) عند المسلمين ، والذي لم يكن يراد منه الخلافة ، فهذا اللقب أطلق لاول مرة على عبد الله بن جحش قائد سرية نخلة.[48]

وتظهر خبرات ابراهيم بن الحارث الفزارى (ت./ ١٨٥ او ١٨٨هـ) ، المعبرة عن مقاصده مؤرخاً ومشاركاً في الغزو والمرابطة في الثغور ، من معالجته لاحداث تخص التعامل الاقتصادي والإداري مع اهل البلدان المفتوحة . ومن هذا القبيل ما كتب من رأي ، يظهر منه انه كان يجيب على استفسارات وأسئلة صدرت عن ديوان الخليفة ، وذلك حول الطريقة الشرعية في التعامل مع اهل (قبرس) الذين كانوا لا يمتنعون عن اخبار الروم بامور المسلمين ، فرجع الفزاري الى معلوماته التاريخية للبحث عن حالة مشابهة إختارها من سيرة الخليفة عمر بن الخطاب (رض) ، فكتب يقول : « إنا لم نر شيئاً أشبه بامر (قبرس) من (عربسوس) وما حكم به فيها عمر بن الخطاب (رض) ، فإنه عرض عليهم ضعف مالهم على ان يخرجوا منها ، او نظره سنة بعد نبذ عهدهم اليهم . فأنظروا ثم أخربت ».[49]

وتتوضح قيمة المعلومات الاقتصادية والادارية التي جمعها محمد بن عمر بن واقد ، المعروف بالواقدي (ت./٢٠٧هـ) بما نقله عنه تلميذه ابن سعد الذي هو احد شيوخ البلاذري الذي روى عن طريق ابن سعد الكثير من الروايات ذات الطابع الاقتصادي والاداري . كما نقل عنه الطبري جوانب مهمة تخص السيرة النبوية ، والفتوحات الاسلامية . ونجد قدرته على تنظيم المعلومات الادارية واضحة من خلال الخلاصة التي افتتح بها كتابه (المغازي) فيمن استعملهم الرسول (ﷺ) على المدينة اثناء غزواته ، وما هي شعاراته (ﷺ) في معاركه.[50] كما انه في هذا الكتاب يفرد فصولًا خاصة للأمور الاقتصادية والمالية في حياة الرسول (ﷺ) ، ومن ذلك ما خصصه لموضوع (قَسْمُ المغنم وبيعه) بعد غزوة بني قريظة ،[51] وتسمية سهمان الكتيبة وطُعم النبي (ﷺ) في الكتيبة ازواجه وغيرهم ، والاتفاق الذي ابرمه الرسول (ﷺ) مع اليهود بشان فدك.[52] كل هذا يؤكد ان كتاب (المغازي) لم يقتصر على حروب الرسول (ﷺ) ومعاركه كما يوحي بذلك عنوانه ، انما هو كتاب شامل في التاريخ الحضاري .

اما عبد الله بن الحكم (ت./ ٢١٤هـ) ، فمع ان الطابع السائد في كتابه « سيرة عمر بن عبد العزيز » هو الاتجاه الوعظي ، إذ يراد منه تحقيق مقاصد اخلاقية تتمثل بالعبرة والموعظة ، غير ان هذا الكتاب لا يخلو من مقاصد اقتصادية وادارية تمثلت بالاخبار التي تعبر عن هذه المقاصد . فالكتاب يراد منه إظهار الخليفة عمر بن عبد العزيز على انه محيي سنة رسول الله (ﷺ) ، وانه في سيرته يترسم سيرة الخليفة عمر بن الخطاب (رض) . ويتاكد هذا الاتجاه في الكتاب بما رواه عبد الله ابن عبد الحكم من قصة إرجاع عمر بن عبد العزيز لما ورثه عن ابيه

من حقوق في خيبر الى حيث تركها النبي (ﷺ) ، وهو انها فيء للمسلمين.[٥٣] كما تتكرر عنده قصة ثوب عمر بن الخطاب (رض) الذي لم يكن له سواه ، فيما رواه من قصة مطابقة لها تماماً يكون بطلها عمر بن عبد العزيز.[٥٤] فالذي يتابع ما رواه ابن عبد الحكم في الجانبين الاقتصادي والاداري من « سيرة عمر بن عبد العزيز » ، يتبين له ان مقاصده فيهما تتحدد بالتاكيد على مبادىء الزهد والعدالة التي إبتعد عن الكثير منها الخلفاء والولاة بعذر من الخلفاء الراشدين (رض) .

وتظهر المقاصد الاقتصادية والادارية عند عبد الملك بن هشام الحميري (ت./٢١٨هـ) في تهذيبه لسيرة محمد بن اسحاق ، وذلك من خلال إضافاته وتعديلاته التي اجراها على هذا الكتاب ، ومن امثلة الشواهد على مقاصده الاقتصادية والادارية فيه ما نجده حريصاً على ذكره ، وهو تسمية الأمراء الذين إستعملهم الرسول (ﷺ) على المدينة أثناء خروجه لغزواته ، او تركه لها وسفره عنها ، إذ يمكننا ملاحظة ذلك في جميع الغزوات التي غزاها النبي (ﷺ) .[٥٥] وهو يذكر خبراً طريفاً عن المبلغ الذي خصصه الرسول (ﷺ) لعتّاب بن اسيد عندما استعمله على مكة ، إذ قال ابن هشام : « وبلغني عن زيد بن أسلم انه قال : لما استعمل النبي (ﷺ) عتّاب بن أسيد على مكة رزقه كل يوم درهماً ، فقام فخطب الناس ، فقال : إيها الناس ، أجاع الله كبد من جاع على درهم ، فقد رزقني رسول الله (ﷺ) درهماً كل يوم فليست بي حاجة الى احد » .[٥٦]

وعندما نصل الى مؤرخي الطبقات والتراجم ، نجد ان السمة الغالبة في كتبهم هي التركيز على المقاصد الدينية والثقافية أكثر من سواها ، بسبب نطاق موضوعها الذي يتحدد في الغالب بالترجمة للرجال والنساء بما انهم رواة للحديث ، ولذلك تاخذ المعلومات في كل ترجمة نمطية خاصة ، تبرز بينها معايير رجال الحديث ، وأحكامهم في الجرح والتعديل . غير ان بروز مثل هذا الاتجاه لا ينفي عن كتب الطبقات والتراجم كلها وجود مقاصد على مستويات متباينة من الوضوح تخص الجوانب الاقتصادية والادارية .

فالملاحظ على « كتاب الطبقات » لمحمد بن سعيد بن منيع البصري (ت./ ٢٣٠هـ) ، وفي القسم الذي خصصه للسيرة النبوية منه ، أنه يُعنى في كل غزوة من غزوات الرسول (ﷺ) بالإجابة عن سؤالين هما : من الذي تركه النبي (ﷺ) حاكماً على المدينة أثناء غيابه ، ومن حمل اللواء .[٥٧] وقد عدّه احد الباحثين ، بسبب عنايته في هذا الجانب رائداً في هذه المسالة .[٥٨] لكن تدقيق هذا الرأي يجعلنا نوضح بان ابن سعد لم يكن أول من عني بهذه الطريقة التي سبقها اليها شيخه الواقدي في كتابه « المغازي » .[٥٩] كما تظهر عناية ابن سعد بالمقاصد الإدارية من ذكره لعدد الوفود على الرسول (ﷺ) ، لكنه لا يتناول هذه الوفود بطريقة تسلسلها الزمني .[٦٠] ويظهر تاثير القرار الاداري الذي اتخذه الخليفة عمر بن الخطاب (رض) في استحداث الديوان على منهجية ابن سعد التاريخية في تنظيمه لطبقاته التي أخذ فيها بمبدأ السابقة في الاسلام في اعتباره .[٦١] كما تظهر فوائد معلومات ابن سعد الاقتصادية فيما اقتبسه عنه تلميذه البلاذري ، ومن ذلك ما رواه عن مصالحة الرسول (ﷺ) لاهل أيلة وأذرح والجرباء ومقنا .[٦٢] بل انه ينقل عنه أخباراً عن الجزية في العصر الاموي .[٦٣] ويستمر أخذه عنه لمعلومات تخص غزو الثغور وتشييد المدن والحصون خلال المدة الممتدة الى نهاية القرن الهجري الثاني .[٦٤]

ويقترب منهج خليفة بن خياط (ت./ ٢٤٠هـ) في الاهتمام بالشؤون الادارية والاقتصادية من منهج ابن سعد ، إذ نجده يصرف جزءاً من عنايته للمقاصد التي تخص هذه الشؤون . ففي كتابه في (التاريخ) يخصص جزءاً من حديثه عند تناوله للسيرة النبوية لذكر عُماله (ﷺ) على المدن ، ورسله ، وعماله على الصدقات ، وكُتّابه .[٦٥] وأثناء تناوله لتاريخ الخلفاء يقدم قوائم مهمة باسماء العمال والولاة في عهود الخلفاء ، ومن كان من الموظفين الكبار على الشرطة وبيت المال والخزائن ، فهو من هذه الناحية مصدر لا يستغنى عنه لدراسة النظام الاداري والمالي الاسلامي .[٦٦] كما تفيد طبقاته أيضاً في تركيب قوائم باسماء الاداريين من ولاة وقضاة ، إذ انه لم يقتصر على ذكر أسماء هؤلاء الولاة والقضاة ، وإنما يذكر مُدد ولاياتهم .[٦٧]

اما محمد بن اسماعيل البخاري (ت./٢٥٦هـ) ، فإنه صرف الجزء المهم من اهتمامه في كتابه « التاريخ الكبير » ، للترجمة لرواة الحديث ، لذلك لا تظهر في هذا الكتاب مقاصده الاقتصادية والادارية بدرجة كافية من الوضوح ، لانه ضمَّن هذه المقاصد في كتابه « الجامع الصحيح » الذي وزع فيه الأحاديث النبوية حسب الموضوعات التي تظهر ضمنها الاحاديث النبوية التي تخص الشؤون المالية ، مثل الزكاة ، والصدقات ، وسواها من الاحاديث الت تختص بالشؤون الادارية في حياة الرسول (ﷺ) كونها أموراً شرعية .

ويخصص ابن قتيبة (ت./ ٢٧٠ او ٢٧٦هـ) جزءاً من مقاصده في كتابه « المعارف » للشؤون الاقتصادية والادارية ، فهو يضمن هذه المقاصد في مقدمته لهذا الكتاب ، والتي بين فيها ما يريده من كتابه الذي يقول انه ذكر فيه : « أخبار الخلفاء » والمشهور من صحابة السلطان .. وأخبار الفتوح ، ما كان منها عنوة وما كان منها صُلحاً ، ومن جمع له العراقان .. وعن سبب اضعاف الصدقة على نصارى بني تغلب .. وعن صناعات الاشراف في الجاهلية .. وعن ذكر الطواعين وأوقاتها .. وعن الردافة » .[٦٨]

فالذي يظهر من هذا الكتاب أنه وضعه لسد حاجة الكُتاب الى المعلومات التاريخية الاساسية [٦٩] خاصة وأن هؤلاء الكتاب ، بدأ يكون لهم شاناً في تصريف أمور الدولة في زمن ابن قتيبة [٧٠].

اما كتب التاريخ العام ، فتتميز بانها لا تحصر ميدانها بالسيرة والمغازي النبوية ، بل يمتد نطاقها ليشمل حقبات زمنية أطول ، فتترجم للخلفاء الامويين والعباسيين ، وما تميز عصر كل واحد منهم من أحداث وأمور عامة تبرز بينها الشؤون الاقتصادية والادارية ضمن اطار علاقتها ببقية الشؤون السياسية ، والدينية ، والثقافية وسواها . ففي موضوع السيرة النبوية تذكر الاخبار التي تخص القرارات التي أتخذها الرسول (ﷺ) في الجانبين المالي والاداري ، وتسري هذه القاعدة على عصور الخلفاء .

وتأسيساً على التصور السابق نجد ان علياً بن محمد بن عبد الله المدائني (ت/ ٢٢٨هـ) يوجه جزءاً من عنايته للاخبار والروايات التي تتعلق بسير الفتوحات الاسلامية ، وكيفية تعامل الخلفاء الراشدين مع الولاة . فيروي اخباراً عن مقاسمة الخليفة عمر بن الخطاب (رض) للولاة شطر أموالهم ، وأنه قال لابي بكرة الذي شمله هذا القرار بالرغم من انه لم يكن والياً : « أخوك على بيت المال وعشور الأبلة وهو يعطيك المال تتجره » ، فاخذ منه عشرة آلاف ، ويقال قاسمه شطر ماله [٧١] كما نقل عنه الطبري معلومات مهمة تخص الاجراءات المالية التي ترتبت على الفتوحات التي تمت في عصر الخلفاء الراشدين مثل بلاد خراسان وجرجان وطبرستان [٧٢] كما أنه روى أخباراً عن مشاركة اليهود بالنشاط التجاري في الطائف بعد إجلائهم من اليمن ويترب ووضع الجزية عليهم ، وأن معاوية بن ابي سفيان إبتاع من بعضهم أمواله بالطائف [٧٣] وعن إقطاعات زياد بن ابي سفيان للاراضي في العراق وشروطه في استغلالها من قبل الذين إستلموها ، إذ كان يقطع الرجل القطيعة ويدعه سنتين ، فإن عمرها بقيت بيده ، وإلا أخذها منه [٧٤] اما مقاصده الإدارية فتستبين من خلال روايته لاخبار ذات أهمية إدارية خاصة ، مثل حديثه عن نقل ديوان الفارسية الى العربية في العراق في زمن ولاية الحجاج [٧٥] وحديثه عن زياد بن ابي سفيان ، وأنه اول من إتخذ من العرب ديوان زمام وخاتم إمتثالاً لما كانت الفرس تفعله [٧٦].

وتظهر عناية يعقوب بن سفيان الفسوي (ت/ ٢٧٧هـ) بالمقاصد الاقتصادية ، من الاخبار القليلة التي تعكس إهتماماته كمحدث يوجه عنايته الكبيرة لرجال الحديث ، فمن هذه الاخبار ما رواه عن الخليفة عمر بن عبد العزيز وأنه كتب إلى والي حمص : « أنظر الى القوم الذين نصبوا أنفسهم للفقه ، وحبسوها في المسجد عن طلب الدنيا ، فأعط كل رجل منهم مائة دينار يستعينون بها على ما هم عليه من بيت مال المسلمين » [٧٧] ومن ذلك ايضاً ما رواه عن مراجعة الخليفة عمر بن الخطاب (رض) لابي هريرة (رض) مراراً في مقدار الاموال التي أرسلها معه ابو موسى الاشعري ، وهي ثمانمائة ألف درهم ، وكأنه لا يصدق ان يكون المبلغ بمثل هذه الضخامة ، ثم قيام الخليفة بتوزيعها على المسلمين [٧٨] أما مقاصده الادارية ، فإنها بالمثل تعكس اهتمامات الدينية محدثاً ، إذ نجده في القسم الأول من تاريخه ، الذي رتبه على السنين ، يعني بذكر من تولى أمرة الحج بالمسلمين في كل سنة ، اما الولاة فانه يتابع ذكر من كان منهم على مكة بوجه خاص [٧٩] ولا يتابع ذكر الولاة الآخرين على بلدان الخلافة ، إلا عرضاً .

وتعكس ثقافة احمد بن يحيى بن جابر البلاذري (ت/ ٢٧٩هـ) الواسعة بشؤون فتح البلدان ، والانساب ، وعلوم التنجيم ، والحساب ، مقاصده الاقتصادية والادارية التي تظهر واضحة من حادثة حضرها في مجلس الخليفة المتوكل ، ويتضح منها ضلوعه في معرفة شؤون الخراج وتوقيته . إذ صحح خطأ في كتاب ابراهيم بن العباس الصولي الذي وضعه بأمر من المتوكل ليضمن عدم تاخير الخراج الذي كان يريد وقوعه في الخامس من حزيران . فقال البلاذري عند عرض كتاب الصولي ، ان الصولي «أرخ الشهر الرومي بالليالي ، وأيام الروم قبل لياليها ، فهي لا تؤرخ بالليالي ، وإنما يؤرخ بالليالي الاشهر العربية » [٨٠] وتستبين مقاصده الاقتصادية والادارية مؤرخاً في كتابه « أنساب الاشراف » ، من منهجه فيه ، فهذا الكتاب وضع ليؤرخ للعرب والمسلمين الذين كان يُفرض لهم في بيت المال ألفا درهم وخمسمائة [٨١] ونجده في القسم الذي خصصه للسيرة النبوية منه ، يعطي خلاصة وافية باسماء الذين استعملهم النبي (ﷺ) أثناء حياته ولاة على البلدان ، وعلى القضاء ، وعلى الصدقة ، وأسماء البلدان التي استعملهم عليها [٨٢] أما كتابه الثاني « فتوح البلدان » ، فانه يزخر بمعلومات ذات قيمة من ناحية التاريخ الحضاري [٨٣] إذ الى جانب كونه أرخ للفتوحات العربية الإسلامية ، فإنه قدّم معلومات إقتصادية وإدارية تخص الخراج والجزية وطريقة إدارة البلدان المفتوحة الى وقته . كما خصص في آخر هذا الكتاب فصولاً تضمنت معلومات ذات شان إحتوتها فصوله التي حملت عناوين : (أحكام الخراج) و (العطاء في خلافة عمر بن الخطاب ـ رض ـ) و (أمر الخاتم) و (أمر النقود) و (أمر الخط) [٨٤].

ويظهر من كتاب احمد بن ابي طاهر طيفور المروروذي (ت/ ٢٨٠هـ) عن « تاريخ بغداد » الذي وضعه على طريقة تاريخ البلدان ، وفي الجزء السادس منه الذي سلم من الضياع ووصل الينا ، وتناول القسم الاكبر منه سيرة الخليفة المامون ، أنه لم يغفل المقاصد الاقتصادية والادارية في هذا الجزء ، والتي تظهر من خلال كلامه عن وجود المامون وتوزيعه الاعطيات والهبات

السخية على المقربين اليه . فمن ذلك ما وصل به الواقدي عندما رفع اليه رقعة يشكو فيها ديونه [٨٥] ومن ذلك ايضاً ما رواه من اخبار طريفة عن شكوى الناس من تجاره بغداد واعتدائهم على ضعفائهم في الكيل ، وعند بلوغ هذه الشكوى الى المأمون ، أمر باتخاذ معايير خاصة « يُعير التجار مكاييلهم عليها صغارها وكبارها ، ففعلوا ورضي الناس » [٨٦].

ولا تظهر المقاصد الاقتصادية والإدارية التي تخص التاريخ العربي الاسلامي عند احمد بن داود بن وتد ، ابو حنيفة الدينوري (ت./ ٢٨٢هـ) في كتابه « الاخبار الطوال » بشكل بارز ، بسبب شعوبيته المعتدلة واهتمامه بتاريخ الفرس . وأدلة هذه الميول الشعوبية تتضح من تقديمه تراجم مسهبة لملوك الفرس ، إذ شغل هذا القسم من كتابه (٨٢) صفحة [٨٧] ومن إهماله للتاريخ الهجري وعدم إشارته اليه اطلاقاً . وخصص للسيرة النبوية بضعة سطور ظهرت فيها هذه السيرة الشريفة على هامش حياة الملوك الفرس [٨٨] وهو في تناوله للاخبار الاقتصادية إكتفى بالحديث عن (الخراج في عهد كسرى) [٨٩] ولم يتحدث عن الخراج في الاسلام . أما عنايته بالفتوحات العربية الإسلامية ، وإدارة البلدان المفتوحة ، فانه يبرزها من خلال التركيز على الفتوحات التي قوّضت السلطان الفارسي .

اما احمد بن ابي يعقوب المعروف باليعقوبي (ت./ حوالي ٢٩٢هـ) ، فنستبين مقاصده الإقتصادية والإدارية أثناء تناوله للسيرة النبوية ، فنجده يتحدث عن فداء أسرى المشركين الذين يذكر ان عددهم في معركة بدر هو (٦٨) رجلاً [٩٠] ويفرد موضوعاً خاصاً لكُتّاب الرسول (ﷺ) [٩١] وآخر لعماله على البلدان ، وعلى الصدقات [٩٢] وأثناء ترجمته للخلفاء الراشدين نجده يعنى بالإبانة عن اجراءات الخليفة عمر بن الخطاب (رض) المالية والاقتصادية ، فيفرد موضوعاً لامر الخليفة عمر (رض)بمسح سواد العراق [٩٣] وموضوعاً آخر يخصصه لتدوين عمر (رض) الدواوين [٩٤] أما في الشؤون الإدارية فينقل لنا أخباراً طريفة ، مثل الخبر الذي نقله عن فترة حكم الخليفة المأمون ، إذ قال : « وكتب المأمون على عنوانات كتبه (بسم الله الرحمن الرحيم) فكان اول من اثبتها على عنوانات كتب الخلفاء [٩٥].

أما كتابه الآخر « مشاكلة الناس لزمانهم » ، فانه في تقديري ، يمثل خلاصة مركزة لمقاصد اليعقوبي الاقتصادية والإدارية والاجتماعية ، فهو ينهج فيه نهجاً نقدياً متصاعداً لسير الخلفاء إبتداء بالخليفة أبي بكر الصديق (رض) ، ووصولاً إلى آخر من عاصرهم من الخلفاء العباسيين . فيذكر عن الخليفة أبي بكر (رض) بانه « كان أزهد الناس وأشدهم تواضعاً وتقللاً في لباسه » [٩٦] ويصف عمر (رض) بانه « كان يلبس الجُبة الصوف ويشتمل بالعباءة ، ويهنأ البعير ، ويحمل قربة الماء على ظهره لاهله » [٩٧] ويقول عن عثمان (رض) : « وكان عثمان (رض) فبنى داره بالمدينة وأنفق عليها مالاً جليلاً .. واتخذ أموالاً بالمدينة وعيوناً وإبلاً .. وفي أيام عثمان (رض) إتخذ أصحاب رسول الله (ﷺ) الاموال وبنوا الدور » [٩٨].

ويقول عن علي (رض) :« وكان علي (ع) مشتغلاً أيامه كلها بالحرب ، إلا أنه لم يلبس ثوباً جديداً ، ولم يتخذ ضيعةً ، ولم يعقد على مال » [٩٩] وعندما يصل إلى الخلفاء الامويين فإنه لايجاملهم ، إذ يذكر عن الخليفة معاوية أنه « إتخذ الحرس ، واتخذ الشرطة ، وأقام الحجاب » [١٠٠] كما أنه لا يجامل العباسيين أيضاً ، إذ يذكر الخليفة أبو جعفر المنصور بانه « كان أول خليفة إستعمل مواليه وغلمانهم ، وقدّمهم على العرب ، فامتثلت ذلك الخلفاء من ولده بعده » [١٠١] وخلاصة مايريد أن يؤكده الكتاب هو إثبات أن الناس يقلّدون حكامهم .

وبالرغم ممايقال عن الطبري ، من أنه إهتم في تاريخه بذكر الملوك ، كما يوحي بذلك عنوان كتابه « تاريخ الرسل والملوك » ، غير أننا نجد في تعميم هذا الحكم على جميع تاريخه فيه شيء من الإطلاق الذي لا يصح دائماً . فنحن نجده في القسم الذي خصصه للسيرة النبوية ، يُظهر عناية واضحة بالمقاصد الاقتصادية والإدارية بشكل واضح ، ومن شواهد هذه العناية حديثه عن الانفال ، واختلاف المسلمين حولها في معركة بدر ونزول القرآن الكريم بذلك [١٠٢] كما أنه يعقد فصلاً مستقلاً لمقاسم خيبر وأموالهم [١٠٣] وفصلاً آخر يخصصه لامر أموال هوازن وعطايا المؤلفة قلوبهم منها [١٠٤] وفصلاً آخر يفرده لخروج الأمراء والعمال الذين إستخدمهم رسول الله (ﷺ)على الصدقات [١٠٥] وما تركه الرسول (ﷺ) بعد وفاته من خيل وبغال وإبل ولقاح وسيوف وقسي ورماح ودروع وتروس [١٠٦]أما مقاصده الإدارية في قسم السيرة النبوية من تاريخه ، فتظهر واضحة فيما خصصه من هذا القسم للحديث عن الوفود التي قدمت على رسول الله (ﷺ) ، إذ أنه أفرد عناوين خاصة باسماء هذه الوفود [١٠٧] لكننا نجده يؤخر ذكر أسماء كُتّاب النبي (ﷺ) إلى أحداث سنة (٧٢هـ) ، إذ يذكرهم ضمن فصل خاص يطلق عليه عنوان(فصل نذكر فيه الكتاب من بدء أمرالإسلام) ، يتابع فيه هؤلاء الكتاب إلى زمن الخليفة هارون الرشيد .

ومن جميع ما تقدم يتبين أن الطبري لم يهمل الاخبار والروايات ذات الطابع الاقتصادي والإداري في تاريخه .

* ثالثاً : استنتاجات عامة حول ظهور المقاصد الاقتصادية والادارية عند مؤرخي السير والتراجم في القرنين الثاني والثالث الهجريين

بعد عرضنا للأمثلة والشواهد التي حاولنا تكثيفها واختزالها لتلائم مساحة هذا البحث وتؤيد وجود المقاصد الاقتصادية والادارية عند مؤرخي الحقبة التي شملها البحث امكن التوصل الى مجموعة من النتائج حول مستويات ظهور هذه المقاصد في روايات واخبار المؤرخين الذين جرى بحث مقاصدهم وهذه النتائج هي :

١ - ان المقاصد الإقتصادية والإدارية تظهر عند مؤرخي السيرة والمغازي النبوية بطريقة تتآزر أثناءها مع سواها من المقاصد الاخرى للتعبير عن وحدة تاريخ الرسالة الإسلامية . ذلك أن السيرة النبوية تلخص لتاريخ ظهور الإسلام بكامله ، فتظهر المقاصد الاقتصادية والادارية من خلال الاحكام والقرارات التي نزل بها القرآن الكريم ، أو إتخذها الرسول (ﷺ) في القضايا الماليه والإدارية في الإسلام . إذ يلاحظ أن حياة المسلمين في عصر الرسالة تتميز بالبساطة وعدم التعقيد ، وأمكن تناولها عند مؤرخي السيرة والمغازي النبوية عن طريق عرضهم لحياة الرسول (ﷺ) بطريقة شمولية ، ومتكاملة ، لا تغفل عن أدق التفاصيل . وقد اتخذت سير الخلفاء الراشدين وأعمالهم كونها الميدان التطبيقي المستمر والمتصل مع تعاليم النبوة ، فإجراءات الراشدين تفسّر ما اثير حوله الإشكال من القضايا المستجدة الناجمة عن تطور الدولة ، وحاجات المجتمع .

٢ - أدى إطراد تطور وظائف الدولة وتعقيدها في العصر العباسي ، ونموّ وإتساع المجتمع الإسلامي وتطور حاجاته ، الى ظهور أنواع من التخصص لمعالجة الشؤون الإقتصادية والإدارية . وهكذا ظهرت كتب الاموال ، والخراج ، والبلدان ، والقضاء ، والفقه ، والحديث ، والفتوحات ، وغيرها من الكتب التي تعالج هذه الشؤون بطرق مستقلة ومتخصصة . كما إنسحب هذا التخصص على حركة التدوين التاريخي ، فانصرفت المؤلفات التاريخية التي تناولت التاريخ العام لدولة الخلافة إلى الاخبار والروايات التي يغلب عليها الطابع السياسي ، إذ إنسحبت نسبة كبيرة من المعلومات الاقتصادية والإدارية التي كانت متاحة للمؤرخين ، إلى المؤلفات الفقهية والشرعية والمالية المتخصصة بمعالجة هذه الشؤون . ولعلّ في هذا مايفسّر قلة حجم هذا النوع من المعلومات الاقتصادية والإدارية في كتب التاريخ العام إذا ما قسناها بالمعلومات ذات الطابع السياسي والعسكري . وهذا الوضع بالتأكيد لا يشمل جميع المؤلفات التاريخية بمستوى واحد ، وإنما يلاحظ على هذه المؤلفات أنها تتباين من حيث حجم واتساع المساحات التي تخصصها للشؤون الاقتصادية والإدارية . إذ نجد أن الكتب التي تعنى بالفتوحات الإسلامية هي من أوسع الكتب عناية بهذه المعلومات ، بسبب طبيعة موضوعها وخدمتها لغايات عملية تحتاجها الدولة . كما أن الإشارة إلى قلة نسب المعلومات الاقتصادية والادارية في كتب التاريخ العام ، لا يراد منها القول بخلو هذه الكتب من مثل هذه المعلومات التي أثبت البحث توافرها عليها بدرجات كافيه من الوضوح ، ولكن المقصود هو أنها أقل من سواها من المعلومات التي تختص بالاحداث السياسية والعسكرية .

٣ - ويحكم توجُّه كتب الطبقات والتراجم نحو التاريخ الثقافي والديني ، وتخصص معظمها بالترجمة للاشخاص الذين تعتمد مكانتهم بالدرجة الأساس على أدوارهم الدينية والثقافية . لذلك نجد أن نسبة المعلومات ذات الطابع الإقتصادي والإداري في هذه الكتب قليلة بوجه عام . ولا يشمل ذلك الاقسام التي خصصتها للسيرة النبوية .

٤ - حاول هذا البحث أن يثبت أهمية دراسة مقاصد المؤرخين المسلمين عن طريق متابعة ظهور نوعين منها في رواياتهم وأخبارهم وكتبهم هما المقصد الاقتصادي والإداري . وهو يريد من ذلك التنبيه إلى أهمية إنصراف الدراسات المعمقة التي تقوم على تحليل مقاصد كل مؤرخ على إنفراد ، أو دراسة هذه المقاصد عند مجموعة من المؤرخين ، عن طريق منهج تحليلي لأنواع المعلومات والاخبار والروايات ، ثم تصنيفها وتوزيعها حسب أنواعها والموازنة بينها بطرق إحصائية تظهر حجم ومستويات ظهور كل مقصد على إنفراد ، ثم مقارنتها بعضها ببعض . وذلك لإيضاح وإثبات حقيقة مهمة تتلخص في الإبانة عن الإتجاه الشمولي التكاملي لدى المؤرخين المسلمين ، وتفنيد الاتهامات والمزاعم التي يراد منها إشاعة تصور خاطىء عن علم التاريخ عند المسلمين ، وأنه صدى للأبواق والطبول ومجاملة الحكام .

الهوامش

(١) - ابن منظور ، جمال الدين محمد بن مكرم (ت / ٧١١هـ) : «لسان العرب » ، دار صادر ، بيروت ، ب . ت . ، ٣ / ٣٥٥ . الزبيدي ، محمد مرتضى (ت / ١٢٠٥هـ) : « تاج العروس من جواهر القاموس » ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٦٦ ، ٢ / ٤٦٦ .

(٢) الزبيدي : م . ن ، ٢ / ٤٦٧ - ٤٦٨ .

(٣) للوقوف على السور والآيات القرآنية التي وردت فيها هذه اللفظة ، انظر : عبد الباقي ، محمد فؤاد : «المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم » ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٥ ، ٥٤٥ .

(٤) الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد (ت / ٥٠٥هـ) : « مقاصد الفلاسفة » ، تحقيق د . سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ٩ ، ٣١ .

(٥) الغزالي : « كتاب المقصد الاسنى شرح أسماء الله الحسنى » ، مطبعة التقدم ، القاهرة ، ط . أولى ، ١٣٢٢هـ ، ٣

(٦) الشاطبي ، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (ت / ٧٩٠هـ) : « الموافقات في أصول الأحكام » ، تحقيق السيد محمد الخضر حسين التونسي ، المطبعة السلفية بمصر ،

القاهرة، ١٣٤١هـ، ٢ / ٣ - ٤ . وللمزيد من المعلومات عن تطور إستخدام مصطلح (مقاصد الشريعة) ، أنظر : ابن عاشور، محمد الطاهر التونسي : « مقاصد الشريعة الإسلامية » ، مكتب الاستقامة ، تونس ، ١٣٦٦هـ ، ومابعدها .

(٧) ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد (ت / ٨٠٨هـ) : « مقدمة العلامة ابن خلدون » ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، ب ت ، . ٣٥ .

(٨) م . ن . .

(٩) م . ن ، ٣٧ .

(١٠) السخاوي ، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (ت / ٩٠٢ هـ) : « الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ أهل التاريخ » ، مطبوع ضمن كتاب « علم التاريخ عند المسلمين » لفرانز روزنتال ، مكتبة المثنى ببغداد بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، بغداد ، ١٩٦٣ ، ٤٦١ .

(١١) حاجي خليفة ، مصطفى بن عبد الله (ت / ١٠٦٧هـ) : « كشف الظنون عن أسامي العلوم والفنون » ، مكتبة المثنى ، بغداد ، مطبوع بالاوفست عن طبعة دار المعارف ، ١٩٤١، ١ / ١٠ .

(١٢) من معاني لفظة (القصد) : « التُجاه ، يقال : هو قصدك ، أي تجاهك » ، أنظر : ابن منظور : « لسان العرب » ، ٣ / ٣٥٥ . مجمع اللغة العربية بمصر : « المعجم الوسيط » ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ب . ت . ، ٢ / ٧٤٤ .

(١٣) من أسماء المصائد العربية : « التصيد ، سمي بذلك لانه بها يقصد الإنسان ، وهي تهديه وتؤمه » . . انظر : ابن منظور : « لسان العرب » ، ٢ / ٣٥٧ .

(١٤) م . ن . ، ٣ / ٣٥٤ . الزبيدي : « تاج العروس » ، ٢ / ٤٦٧ - ٤٦٨ . ومن الجدير بالذكر أن المعنى الفلسفي لمصطلح (القصد) يكاد يتطابق مع المعاني التي أشرنا إليها ، فـ (القصد - Intention يعني عند الفلاسفة المدرسيين : إتجاه الذهن نحو موضوع معين ، وإدراكه له مباشرة ويسمى القصد الاول . وتفكيره في هذا الإدراك يسمى القصد الثاني . ثم استعمل المصطلح حديثاً عند الالمان مثل برنتانو وهوسرل ، ويراد به تركيز الوعي على بعض الظواهر النفسية من إحساس وتخيُّل وتذكر ، وكذلك استعمل بهذا المعنى عند الوجوديين . ويغلب (القصد) الآن على كل مايتصل بالعمل الإداري من حيث العزم عليه أو تحديد هدفه » ، أنظر : مجمع اللغة العربية بمصر : « المعجم الفلسفي » ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية ، القاهرة ، ١٩٧٩ ، ١٤٧ .

(١٥) الواقدي ، أبو عبد الله محمد بن عمر (ت . / ٢٠٧هـ) : « كتاب المغازي » ، تحقيق د . مارسدن جونس ، مطبعة جامعة أوكسفورد ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ١ / ٤١٠ .

(١٦) البلاذري ، أحمد بن يحيى (ت . / ٢٧٩هـ) : « فتوح البلدان » ، تحقيق رضوان محمد رضوان ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ٦٨ .

(١٧) الطبري ، محمد بن جرير (ت . / ٣١٠هـ) : « تاريخ الطبري - تاريخ الرسل واللملوك » ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ٣ / ٤٣٢ .

(١٨) م . ن . ، ٤ / ٢٤١ . وذكر الطبري على الصفحة نفسها رواية أخرى ، عن غير طريق الزهري ، تؤكد إستعمال عمر (رض) للقضاة .

(١٩) الواقدي : « المغازي » ، ١ / ١٢٩ . (٢٠) م . ن . ، ٢ / ٥٠٠ .

(٢٠) م . ن . ، ٢/ ٥٠٠ .

(٢١) الطبري : « تاريخ الطبري » ، ٢ /٥٧٢ - ٥٧٣ .

(٢٢) م.ن. ، ٢/ ٥٨٨ .

(٢٣) م.ن. ، ٣/ ١٢٨ .

(٢٤) م.ن. ، ٣/ ١٢٨ - ١٢٩ .

(٢٥) الواقدي : « المغازي » ٢/ ٧٢١ .

(٢٦) الطبري : « تاريخ الطبري » ٣/ ٣٢ .

(٢٧) م.ن. ، ٣/ ٢٢٧ .

(٢٨) م.ن. ، ٣/ ٣٤٢ .

(٢٩) م.ن. ، ٤/ ٢١٣ .

(٣٠) م.ن. ، ٤/ ٣٥٤ .

(٣١) م.ن. ، ٤/ ٣٨٣ .

(٣٢) الفسوي ، يعقوب بن سليمان (ت/ ٢٧٧ هـ) : « كتاب المعرفة والتاريخ » ، تحقيق اكرم ضياء العمري ، مطبعة الارشاد ، بغداد ، ١٩٧٤ ، ١/ ١٢٧ .

(٣٣) البلاذري : « فتوح البلدان » ، ٣٥٠ - ٣٥١ .

(٣٤) م.ن. ، ٢٣٨ .

(٣٥) م.ن. ، ٤٥٤ .

(٣٦) الطبري : « تاريخ الطبري » ٥/ ٢٥٥ .

(٣٧) ابن هشام ، عبد الملك (ت / ٢١٨ هـ) : « السيرة النبوية لابن هشام » ، تحقيق عمر ابو النصر ، المكتبة الاهلية ، بيروت ، ط . اولى ، ١٩٦٦ ، ٢/ ١٠٦ - ١٠٧ .

(٣٨) م.ن. ، ٣/ ٢٠٣ - ٢٠٤ .

(٣٩) م.ن. ، ٤/ ١٧٤ - ١٧٥ .

(٤٠) م.ن. ، ٤/ ١٨٨ - ١٨٩ .

(٤١) م.ن. ، ٤/ ٢٢٥ .

(٤٢) البلاذري : « فتوح البلدان » ، ٧٠ .

(٤٣) الواقدي : « المغازي » ، ٣/ ٩٤٥ .

(٤٤) الطبري : « تاريخ الطبري » ، ٢/ ٥٥٤ .

(٤٥) الواقدي : « المغازي » ، ٣/ ٨٨٩ .

(٤٦) م.ن. ، ٢/ ٦٩٥ - ٦٩٦ .

(٤٧) البلاذري : « فتوح البلدان » ، ٢٣ .

(٤٨) الواقدي : « المغازي ، ١/ ١٩ .

(٤٩) البلاذري : « فتوح البلدان » ، ١٦٢ .

(٥٠) الواقدي : « المغازى » ، ١/ ٧ - ٨ .

(٥١) م.ن. ، ٢/ ٥٢١ - ٥٢٥ .

(٥٢) م.ن. ، ٢/ ٦٩٣ - ٦٩٩ ، ٧٠٦ - ٧٠٧ .

(٥٣) ابن عبد الكريم ، عبد الله (ت / ٢١٤ هـ) : « سيرة عمر بن عبد العزيز على ماروأه الامام مالك وأصحابه » ، تحقيق احمد عبيد ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط . خامسة ، ١٩٦٧ ، ٦١ ـ ٦٢ .
(٥٤) م.ن. ، ٥٠ .
(٥٥) لمعرفة التفاصيل ، انظر : ابن هشام : « السيرة النبوية » ، ٢/١٧٠ ، ١٧٦ ، ١٨٦ ، ٣/٣ ، ٦ ، ١٢٦ ، ١٣١ ، ١٤٠ ، ١٧٨ ، ١٨٢ ، ١٩٧ ، ٢١١ ، ٤/٣ ، ١٢٠ .
(٥٦) م.ن. ، ٤/١٠٧ .
(٥٧) هو روفس ، يوسف : « المغازي الاولى ومؤلفوها » ، ترجمة حسين نصار ، شركة مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده ، القاهرة ، ط . اولى ، ١٩٤٩ ، ١٣٠ .
(٥٨) ناجي ، د . عبد الجبار : « اسهامات مؤرخي البصرة في الكتابة التاريخية » دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ط . اولى ، ١٩٩٠ ، ٥٧ .
(٥٩) الواقدي : « المغازي » ، ١/٧ ـ ٨ .
(٦٠) ناجي : « اسهامات مؤرخي البصرة » ، ٥٦ .
(٦١) حاطوم ، د . نور الدين وآخرون : « المدخل الى التاريخ » ، مطبعة جامعة دمشق ، ١٩٦٣ ، ٢٧٣ .
(٦٢) البلاذري : « فتوح البلدان » ، ٧١ .
(٦٣) م.ن. ، ١٥٩ ، ١٦٦ ، ١٦٩ .
(٦٤) م.ن. ، ١٧٣ ، ١٧٤ ، ١٧٥ .
(٦٥) حمادة ، د . فاروق : « مصادر السيرة النبوية وتقويمها » ، دار الثقافة ، الدار البيضاء ، ط . اولى ، ١٩٨٠ ، ٨١ .
(٦٦) مصطفى ، شاكر : « التاريخ العربي والمؤرخون » ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٩ ، ١/٢٣٥ .
(٦٧) ناجي : « اسهامات مؤرخي البصرة » ، ٦٦ ـ ٦٧ .
(٦٨) ابن قتيبة ، عبد الله بن مسلم (ت / ٢٧٦ هـ) : « المعارف » ، تحقيق د . ثروت عكاشة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ط . ثانية ، ب . ت ، ٤ ـ ٦ .
(٦٩) الدوري ، د . عبد العزيز : (بحث في نشاة علم التاريخ عند العرب » ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٨١ ، ٥٤ .
(٧٠) « دائرة المعارف الاسلامية » ، ترجمة احمد الشنتناوي وآخرون ، دار الفكر ، ب . م . ، ١/٢٦١ .
(٧١) البلاذري : « فتوح البلدان » ، ٣٧٧ .
(٧٢) الطبري : « تاريخ الطبري » ، ٤/٢٦٩ ـ ٢٧١ .
(٧٣) البلاذري : « فتوح البلدان » ، ٦٧ .
(٧٤) م.ن. ، ٣٥٦ . (٧٥) م.ن. ، ٢٩٨ .
(٧٦) م.ن. ، ٤٢٦ .
(٧٧) الفسوي : « كتاب المعرفة والتاريخ » ، ١/١١٨ .
(٧٨) م . ن . ، ١/٤٦٥ ـ ٤٦٧ .
(٧٩) انظر على سبيل المثال : م . ن ، ١/١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٧١ ، ١٧٣ ، ٢١١ .
(٨٠) الحموي ، ياقوت بن عبد الله (ت / ٦٢٦ هـ) : « معجم الادباء » ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، ب . م ، ط/ ١٣ ، ١٩٨٠ ، ٥/٩٣ ـ ٩٥ .
(٨١) حميد الله ، د . محمد : « مقدمته لكتاب انساب الاشراف » للبلاذري ، والذي قام بتحقيقه ، نشر معهد المخطوطات بجامعة الدول العربي بالاشتراك مع دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ١/٢٢ .
(٨٢) البلاذري : « انساب الاشراف » ، ١/٥٢٩ .
(٨٣) كراتشكوفسكي ، اغناطيوس يوليانوفتش : « تاريخ الادب العربي الجغرافي » ، ترجمة صلاح الدين عثمان ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٣ ، ١/١٦١ ، « دائرة المعارف الاسلامية » ، ٤/٥٨ .
(٨٤) البلاذري : « فتوح البلدان » ، ٤٣٣ ـ ٤٦٠ .
(٨٥) طيفور ، احمد بن ابي طاهر (ت / ٢٨٠ هـ) : « بغداد في تاريخ الخلافة العباسية » ، مكتبة المثنى ، بغداد ، ١٩٦٨ ، ٣٣ ـ ٣٤ .
(٨٦) م.ن. ، ١ .
(٨٧) الدينوري ابو حنيفة احمد بن داود (ت / ٢٨٢ هـ) : « الاخبار الطوال » ، تحقيق عبد المنعم عامر ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، القاهرة ، ط . اولى ، ١٩٦٠ ، الصفحات من ٢٩ ـ ١١١ ، والكتاب يقع في (٤٠١) صفحة .
(٨٨) م.ن. ، ٧٤ .
(٨٩) م.ن. ، ٧١ .
(٩٠) اليعقوبي ، احمد بن يعقوب (ت / في حدود ٢٩٣ هـ) : « تاريخ اليعقوبي » ، نشر المكتبة المرتضوية ، النجف ، ١٩٣٩ ، ٢/٣٤ .
(٩١) م.ن. ، ٢/٦٤ ـ ٦٧ .
(٩٢) م.ن. ، ٢/١٠١ ـ ١٠٢ .
(٩٣) م.ن. ، ٢/١٢٩ .
(٩٤) م.ن. ، ٢/١٣٠ .
(٩٥) م.ن. ، ٣/١٩٤ .
(٩٦) اليعقوبي ، احمد بن يعقوب (ت/في حدود ٢٩٣ هـ) : « مشاكلة الناس لزمانهم » ، تحقيق وليم ملورد ، دار الكتاب الجديد ، بيروت ، ط . اولى ، ١٠ .
(٩٧) م.ن. ، ١١ . (٩٨) م.ن. ، ١٣ . (٩٩) م.ن. ، ١٥ .
(١٠٠) م.ن. ، ١٦ .
(١٠١) م.ن. ، ٢٣ .
(١٠٢) الطبري : « تاريخ الطبري » ، ٢/٤٥٧ ـ ٤٥٨ .
(١٠٣) م.ن. ، ٣/١٩ ـ ٢١ .
(١٠٤) م.ن. ، ٣/٨٦ ـ ٩٤ .
(١٠٥) م.ن. ، ٣/١٤٧ .
(١٠٦) م.ن. ، ٣/١٧٣ ـ ١٧٨ .
(١٠٧) م.ن. ، ٣/١١٥ ـ ١٢١ ، ١٣٠ ـ ١٤٦ . .

أبو الحسين النوري الصوفي

سيرته وشعره

(ت ٢٩٥ هـ / ٩٠٨ م)

أ . د . كامل مصطفى الشيبي
الاستاذ المتمرس في جامعة بغداد

أولاً : أبو الحسين النُوري صوفياً :

١ ـ كان أبو الحسين أحمد بن محمد النُوري البَغوي البغدادي من الطبقة (الجيل) الثانية من الصوفية ومن زملاء الجنيد البغدادي (ت ٢٩٨ هـ / ٩١١ م) والحلاّج (ت ٣٠٩ هـ / ٩٢٢ م) وأبي بكر الشبلي (ت ٣٣٤ هـ / ٩٤٦ م) . وقد جاءت هذه الطبقة بعد معروف الكرخي (ت ٢٠٠ هـ / ٨١٦ م) والسريّ بن المُغَلّس السقطي (ت ٢٥٤ هـ / ٨٦٨ م) والحارث بن اسد المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ / ٨٥٦ م) وغيرهم ممن وضعوا اسس التصوف الاصطلاحي وقواعده وآدابه وتقاليده ، وشكلّوا ملامحه بوصفه ثقافة روحية جامعة تعني التصفية الروحية المنهجية لتدللق الى المثل الاعلى ، وتنادي بفلسفة تطبيقية متكاملة لها طابعها الخاص وتوجهاتها الاخلاقية والاجتماعية ، ولها كلامها ومعاملاتها وتربيتها ومعرفتها وكل ما يميز طائفة دينية فلسفية مثالية مستقلة ؛ ومن الطبيعي ان يكون لها ادبها الخاص من : شعر ونثر ورسائل خاصة تتصل بهذا المشرب من : غناء يسمي ذكراً ، ورقص يسمى وجداً ، ووعظ يسمى رقائق ، ولباس يسمى خرقةً مرقعة ، وشعار رأس يسمى تاجاً ، ورئيس يسمى شيخاً او قطباً ، وتلميذ يسمى مريداً ، واموال تسمى فتوحاً ، وهكذا .

٢ ـ لقد ظهر التصوف ، يوم ظهر ، في اواخر القرن الثاني الهجري [الثامن الميلادي] ، على صورة افكار غريبة غير مالوفة اثارت ريبة قادة الفكر الاسلامي التقليديين ، وحملتهم على نهي الناس عن مخالطة الصوفية ، كالذي وقع من الامام احمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ / ٨٥٥ م) في شان الحارث بن اسد المحاسبي ، السابق ، مع اعترافه بالاعجاب بكلامه ؛ وكان ذلك في نحو النصف الاول من القرن الثالث الهجري [التاسع الميلادي] . وبمضي العقود من السنين ، زادت الشبهة في الصوفية حتى وجدنا ذا النون المصري (ت ٢٤٥ هـ / ٨٥٩ م) يحاكم في بغداد بتهمة الزندقة ، وابا يزيد البسطامي (ت ٢٦١ هـ / ٨٧٥ م) ينفى من بلده سبع مرات لشطحه وشذوذ كلامه عن المالوف ، وابا سعيد الخراز (البغدادي) (ت ٢٧٩ هـ / ٨٩٢ م) يكفر لقوله في كتبه : « لو قلت : من اين ؟ والى اين ؟ لم يكن جوابي غير الله » . ثم وجدنا سهل بن عبد الله التستري (ت ٢٨٣ هـ / ٨٩٦ م) ، استاذ الحلاج الاول ، ينفى من بلده الى البصرة ، القريبة منها ، وينسب الى قبائح ويكفر لانه كان يقول : « التوبة فرض على العبد في كل نفس » . ولهذا كان الجنيد البغدادي ، الذي وصف عند الصوفية بسيد الطائفة « لا يتكلم في علم التوحيد [التصوف] الا في قعر بيته ، بعد ان يغلق ابواب داره ويأخذ مفاتيحها تحت وركه ويقول : « أتحبون ان يكذب الناس اولياء الله وخاصته ويرموهم بالكفر والزندقة ؟ ! » ، وكل ذلك وارد في كتاب الطبقات الكبرى للشعراني (١ / ١٣) .

٣ ـ في هذا الجو عاش ابو الحسين النوري ، الذي ولد في بغداد ونشا فيها ، وذكر السُلمي (ابو عبد الرحمن محمد بن الحسين الازدي النيسابوري ، ت ٤١٢ هـ / ١٠٢١ م) ، مؤرخ الصوفية الكبير ، ان صوفينا كان يعرف بابن البغوي نسبةً الى بغ او بغشور ـ وهي قرية بين هراة ومرو الرُوذ . اما « نور » التي يلقب بها ، فكانت بليدة في موضع ابعد الى الشرق بين بخارى وسمرقند . وقد اسقط السمعاني (ت ٥٦٢ هـ / ١١٦٧ م) في كتابه : الانساب ، هذا الاتصال الجغرافي فذكر انه لقب بالنوري « لحسن وجهه » ولهذا ذكر المصنفون

انه كأن يوصف بقمر الصوفية وامير القلوب .

مهما يكن الامر فقد عاش النوري في بغداد خائفاً وجلاً ، وكان مذهبه الحب الالهي المبالغ فيه ؛ وهي فكرة ظهرت ، اصطلاحياً ، في البصرة وعمت التصوف كله في العصور التالية .

ومن عبارات النوري في هذا المشرب :

أ ـ الوجد لهيب ينشأ في الاسرار (اعماق القلب) ويسنح عن الشوق فتضطرب الجوارح طرباً او حزناً عند ذلك الوارد ، كما في التعرف للكلاباذي (ص ٨٢) .

ب ـ بتجليه (تعالى) حسنت المحاسن ، وباستتاره قبحت وسمجت كما في اللمع للسراج (ص ٤٣٩) .

ج ـ وكان يستشهد ، في إشاراته بهذا البيت :

إذا أمُّ طِفْــلٍ مَسَّهــا جــوعُ طِفلهـــا
غَــنَّتــه بـــإسم الطفــل فــاستعظم الطفــلُ

(ايضا ص ٤٢٦)

د ـ وكان يقول : انا اعشق الله ويعشقني (!) . فلما اوخذ على كلامه شرحه بقوله : سمعت الله يقول : «يحبهم ويحبونه (اشارة الى قوله تعالى : يا ايها الذين آمنوا ، من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقومٍ يحبهم ويحبونه أذلةٍ على المؤمنين أعزةٍ على الكافرين ، يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ..)(٥المائدة ٥٤) .

قال : وليس العشق باكثر من المحبة ، غير ان العاشق ممنوع ، والمحب يتمتع بحبه ، (اللمع ص ٤٩٢) . وهذا توجيه غير مألوف للفرق بين العشق والحب .

هـ ـ وقال يوماً :

كنت البارحة في بيتي مع الله ! فسئل عن ذلك فقال : وانا الساعة مع الله . واذا كنت في البيت فانا مع الله . واذا كنت في برية فانا مع الله . ومن كان في الدنيا مع الله ، فهو في الاخرة مع الله ؛ أليس يقول ـ جل ذكره : « ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه ، ونحن اقرب اليه من حبل الوريد؟ (٥٠ ق ١٦) كما في اللمع ايضــاً (ص ٤٩٣) .

و ـ وقال : ان الحق ـ اذا ظهر ـ تلاشى كلُّ ما حُجب وسُتر كما في طبقات الصوفية للسلمى (ص ١٦٧) .

ز ـ وقال : ان لله عباداً يسمعون بالله ، ويصدرون بالله ، ويردون بالله ، وياكلون بالله ويلبسون بالله ... » كما في حلية الاولياء لابي نعيم الاصفهاني ، (١٠ / ٢٥١) .

ح ـ وسئل عن الرضا (القناعة السعيدة) ، فقال : « لو كنت في الدرك الاسفل من النار لكنت ارضىَ (اسعد) ممن هو في الفردوس » كما في صفة الصفوة لابن الجوزي ، (٢ / ٢٤٨) .

٤ ـ ولم يكن في استطاعة الصوفي ان يبلغ هذا المبلغ ، من القدرة على الافصاح عن مشاعره ، قبل ان يجتاز مراحل من الرياضات النفسية والمعاينات الجسدية يعيد اثناءها بناء نفسه بناء جديداً بترويضها على التطبع بعبادات شاقة تجعل منه إنساناً آخر ؛ وتسمى هذه الرياضات عند الصوفية بالمقامات بمعنى المراحل التربوية ـ على ان تكون بإشراف شيخ يكون له الامر والنهي على المريد الى حد عده « كالميت في يد الغاسل » .

وهذه المقامات الروحية او المراحل التربوية هي ، على العموم : التوبة ، ثم الزهد ، ثم الصبر ، ثم الفقر ، ثم التواضع ، ثم الخوف ، ثم التقوى ، ثم الاخلاص ، ثم الشكر ، ثم التوكل ثم الرضا ، ثم اليقين كما في التعرف للكلاباذي (ص ٦٤) .

على ان للصوفية طريقاً آخر للوصول الى التصفية الروحية المطلوبة وهي ، فيما اورد ابو طالب المكي في كتابه قوت القلوب (٢ / ٦٥) : مقام التوبة ، ثم مقام الصبر ، ثم مقام الشكر ، ثم مقام الرجاء ، ثم مقام الخوف ، ثم مقام الزهد ، ثم مقام التوكل ، ثم مقام الرضا ، ثم مقام المحبة . وعقب ابو طالب على هذه السلسلة ، من مراحل التصفية ، بقوله : « وهذه محبة الخصوص ، وهي محبة المحبوب » اي المحبة المتبادلة بين العبد والرب التي وصفها ابو الحسين النوري ومارسها وقال فيها :

« من وصل الى وُدّه أنس بقربه ؛ ومن وصل بالوداد فقد اصطفاه من بين العباد » كما في حلية الاولياء للاصفهاني (١٠ / ٢٥١) .

٥ ـ وواضح ان ابا الحسين النوري كان في كل هذا صريحاً كل الصراحة لقوله : « المحبة هتكُ الاستار وكشفُ الاسرار » ؛ ومن هنا قُبض عليه وعلى أصحابه بوشاية صوفي اتهمهم بقوله : « هؤلاء زنادقة ودمهم في عنقي » كما في اللمع للسراج (ص ٤٩٩) ، فادخلوا على الخليفة فامر بضرب اعناقهم . فتقدم النوري مبتدراً الى السياف ليضرب عنقه « اولاً » . فقال له السياف : ما دعاك إلى الابتدار إلى القتل من بين اصحابك؟ فقال : آثرت حياتهم على حياتي هذه اللحظة . فتوقف السياف والحاضرون عن قتله ، ورفع أمرهم الى الخليفة ، فرد أمرهم إلى قاضي القضاة ـ وكان يلي القضاء يومئذ اسماعيل بن إسحق [الجهضمي ، المالكي ت ٢٨٢ هـ / ٨٩٦ م] كما في الحلية (١٠ / ٢٥٠) .

وبعد الاستجواب « بكى (القاضي) طويلاً ، ثم دخل على الخليفة فقال : إن كان هؤلاء زنادقة ، فليس على الارض موحد ؛ فامر بتخليتهم » .

من هنا يمكن ان نصف النوري بكونه فدائي الصوفية .

واما الخليفة المشار اليه فلعله كان المعتمد على الله (ابا جعفر احمد بن جعفر المتوكل الذي استخلف بين سنتي ٢٥٦ و ٢٧٩ هـ [٨٦٩ و ٨٩٢ م] .

٦ ـ وبعد ، فقد اخذ النوري عن السري بن المُغلِّس السُّقْطي استاذ الجنيد البغدادي وخاله ، وأخذ عنه كثير من زعماء التصوف ، منهم : أبو بكر الواسطي وأبو علي الروذباري ، الذي سكن مصر ، وأبو سعيد الاعرابي ، من قدماء كتاب السير الصوفية ، وأبو عمرو الزجاجي ، وجعفر بن محمد بن نصير ، صاحب كتاب حكايات الصوفية ، وغيرهم كما في الرسالة القسيرية (ص ١٥١ ـ ١٦٧) .

لقد عانى النوري النفي الى الشام ، بعد حادثة المحاكمة ، نحو ربع قرن وعاد الى بغداد بعد زوال المحنة ، فوجد كل شيء قد تغير ، وزميله الجنيد قد تزعم الصوفية وصار إمامهم فكانت بينهما خصومة شديدة كان سببها ميل الجنيد الى الاعتدال والمسالمة والتقية .

ولما مات النوري سنة ٢٩٥ هـ / ٩٠٨ م ، قال الجنيد فيه : « ذهب نصف العلم بموت النوري » كما في نفحات الانس للجامي ، (ص ٨٠) .

وترك النوري رسالتين صغيرتين تحتفظ بهما مكتبة الاوقاف ببغداد ، وشعراً جمعناه له ، وعبارات في تفسير القرآن جمعها له ابو عبد الرحمن السُلمى في كتابه المخطوط : حقائق التفسير ، ومنشورات حققها بول نويه اللبناني وزميلنا د . قاسم السامرائي .

٧ ـ من أقوال النوري الجميلة :

أ ـ نظرت يوماً الى النور ؛ فلم ازل انظر اليه حتى صرت ذلك النور . ومن يدري فربما لقب صوفينا بالنوري لتكراره كلمة النور في كلامه ولهجه بها كالحلى مع المحاسبي الذي لقب بهذا اللقب لولعه بالمحاسبة وتمذهبه بها .

ب ـ أعز الاشياء في زماننا شيئان :
عالم يعمل بعلمه ، وعارف ينطق عن حقيقته .

ج ـ هذا زمان ، المعروف فيه زلل ، والصواب فيه خطأ ، والوداد فيه دخل [الغدر والمكر والخديعة] .

د ـ قيل له : ما العقل ؟ قال : عاجز لا يهدي العاجزين .

هـ ـ واستحسن قول شيخ ضُرب الف سوطٍ فلم يتوجع : « يا أخي ، إنما يحمل البلاء الهمم لا الاجسام » .

و ـ للنوري ، بعد هذا كله ، قبر في بغداد يقوم في لسوق المقابل لمسجد ابي حنيفة النعمان (ت ١٥٠ هـ / ٧٦٧ م) ، وتقوم عليه الان زاوية من زوايا الطريقة الكسنزانية القادرية .

هذا هو النوري صوفياً ، فلننظر اليه الآن شاعراً .

ثانياً ـ ابو الحسين النوري شاعراً :

أ ـ تمهيد : في ابحاث سبقت لنا رجحنا ان قرض الشعر لم يكن قديماً في التصوف وان ما نسب الى رابعة العدوية (ت ١٦١ هـ / ٨٠١ م) المعاصرة لسفيان الثوري الزاهد الكوفي المحدث الفقيه (ت ١٦١ هـ / ٧٧٨ م) لا يثبت للحجة والبرهان كما احتججنا لذلك في كتابنا : الصلة بين التصوف والتشيع (ط ٣ ، دار الاندلس ، بيروت ١٩٨٢ ، ١ / ٣٢١ ـ ٣٢٤) .

وذكرنا هناك ، وفي غيره من ابحاث لنا ، ان ما نسب لرابعة من الاشعار لا تثبت للواقع ؛ فالابيات التي تقول :

أحبُـــك حُبَّين : حُبُّ الهـــوى
وحُبــاً لانـــك أهـــل لـــذاكــا
فـــامـــا الـــذي هـــو حُبُّ الهـــوى
فـــذكـــر شُغلت بـــه عن ســـواكـــا
وامـــا الـــذي انت اهـــل لـــه
فكشفـــك للحجب حتى اراكـــا
فمـــا الحمـــد في ذا ولاذاك لي
ولكن لـــك الحمـــد في ذا وذاكـــا

مصنوعة ، في راينا ، بيد اديب خبير في التزوير على غرار مقطعة لادم بن عبد العزيز الاموي [ت ١٤١ هـ / ٧٥٨ م] الذي اتهم بالزندقة وجلد على معاقرة الخمر ، وهي قوله :

احبـــك حبين : لي واحـــد
وآخـــر انـــك أهـــل لـــذاك
فـــامـــا الـــذي هـــو حب الطبـــاع
فشيء خصصت بـــه من ســـواكِ
وامـــا الـــذي هـــو حب الجمـــال
فلست أرى ذاك حتى أراكِ
ولست أمُنُّ بهـــذا عليـــك
لـــك المن في ذا وهـــذا وذاك

كما في كتاب الإغاني لابي الفرج الاصفهاني ، وقد نقلنا كافات الروي من الفتح الى الكسر لمناسبة الحال ، وكذلك الحال في البيتين :

اني جعلتـــك في الفـــؤاد محـــدثي
وابحت جسمي من اراد جلـــوسي
فـــالجسم مني للجليس مـــؤانس
وحبيب قلبي في الفـــؤاد انيسي

اذ ينسبان الى رابعة اخرى توفيت سنة ٢٣٠ هـ / ٨٤٥ م ، واصلهما ـ فيما نرى ـ يمتد الى قول مجنون بني عامر :

وشغلت عن فهم الحـــديث ســـوى
مـــا كـــان منـــك وحبكم شغلي
وأديم نحـــو محـــدثي نظـــري
ان : قـــد فهمت وعنـــدكم عقلي

ونسب الى رابعة هذان البيتان :

قـــد تخللتَ مسلـــك الـــروح مني
ولـــذا سمي الخليـــل خليـــلا
فـــإذا مـــا نطقت كنت حـــديثي
واذا مـــا سكت كنت الغليـــلا

وقد نسبهما المصنفون الى ابي بكر الشبلي ، وقد ضمناهما ديوانه الذي نشرناه سنة ١٩٦٧ . ويلاحظ اصحاب النظر في الفكر الصوفي تكرر مشتقات الخُلّة [الصداقة الحميمة] في البيت الاول ، وهي من مصطلحات الصوفية التي ظهرت عند نضج التصوف في القرنين الثالث والرابع الهجريين [التاسع والعاشر الميلاديين] .

ومما يُمدُ هذه الفكرة ان معروفاً الكرخي ، وهو اول صوفي اصطلاحي في تاريخ التصوف ـ وقد توفي سنة ٢٠٠ هـ / ٨١٥ م ـ لم يؤثر عنه نظم ، وانما كان يتمثل به كما ذكر ذلك عبد الرحمن بن الجوزي الواعظ البغدادي الخبير بالتصوف والصوفية (ت ٥٩٧ هـ / ١٢٠١ م) في كتابه مناقب معروف الكرخي الذي

حققه الدكتور عبد الله الجبوري (ط . بيروت ، ١٩٨٥ ، ص ١٢٩ - ١٣٠) .

وتبين لنا ، بعد انعام النظر ، ان اول شاعر في دنيا التصوف ربما كان ذا النون المصري (ثوبان بن ابراهيم الاخميمي ، ت ٢٤٥ هـ / ٨٥٩ م) الذي وجدنا له مقاطيع كثيرة تصلح أن تتعلق بدفتي ديوان ، ومنها قوله الذي وجدناه في صفة الصفوة لابن الجوزي (٤ / ٢٨٧) :

اطلبوا لانفسكم
مثلما طلبت انا
قد وجدت لي سكنا
ليس في هواه عنا
ان بعدت قربني
او قربت منه دنا

وقوله :

عجباً لقلبك كيف لا يتصدع
ولركن جسمك كيف لا يتضعضع
فأكحل بملول السهاد لدى الدجى
إن كنت تفهم ما أقول وتسمع
منع القران ، بوعده ووعيده ،
مُقَل العيون بليلها ما تهجع
فهموا عن الملك الكريم كلامه
فهماً تذل له الرقاب وتخضع

كما في حلية الاولياء لابي نعيم الاصفهاني (٩ / ٣٧٧) .

وهذه المقطعة الاخيرة على اقصى درجة من الاهمية لانها تؤرخ لانتقال الصوفية من الاقتصار على تلاوة القرآن في مجالسهم وانكارهم الى التوسل بالشعر لإثارة مواجيدهم بعد ان مهد لهم ابو نواس (الحسن ابن هانيء / ١٩٨ هـ / ٨١٤ م) وابو العتاهية (اسماعيل بن القاسم ، ت ٢١١ هـ / ٨٢٦ م) السبيل بالزهديات الرائعة التي ملات الاسماع لايامهما .

ومما يقوي حجتنا ، في ان ذا النون المصري كان الشاعر الصوفي الاول ، انه كان المنظم الصوفي الاول ايضاً ، او من قدمائهم ، لانه « اول من تكلم بمصر في ترتيب الاحوال ومقامات اهل الولاية » كما في النجوم الزاهرة لابن تغري بردي (٢ / ٣٢١) . اي ان تحول التصوف من مزاج فردي الى تنظيم تربوي ثقافي اجتماعي هو الذي احوج الى الشعر ، ومن ثم كان ذو النون اول الناس واولاهم بامداد هذه المجالس بالنظم الذي كان ضربة لازب . وقد اشار النوري والجنيد وغيرهما الى هذه الحاجة في غير موضع من المصنفات التي تعرض للتصوف والصوفية .

لقد دخل الشعر مجالس الذكر والسماع الصوفية من خارج التصوف اولًا كما اشار الى ذلك السراج في اللمع (ص ٢٤٦ ، ٣٤٢ مثلًا) ثم سد الصوفية هذه الحاجة باشعارهم كما فيه ايضاً (ص ٣٤٣) . ومن هذه اللطيفة الدقيقة ننفذ الى شعر النوري رحمه الله .

ب - شعر أبي الحسين النوري :

نفتتح القول على شعر النوري بالترنم بأبياته السائرة التي تقول :

رُبَّ ورقاء هتوف في الضُحى
ذاتِ شجوٍ صدحت في فنن
فبكائي ربما أرّقها
وبكاها ربما ارقني
هي ان تشكو فما افهمها
واذا أشكو فما تفهمني
غير أني بالجوى اعرفها
وهي ايضا بالجوى تعرفني
اتراها بالبكا مولعة
ام سقاها البين ما جرعني

كما في اللمع للسراج (ص ٣٧٩) وغيره كثير .

وهذه المقطعة تذكر بكثير من الاشعار التي طرقت هذا الموضوع قبلها وبعدها . واجمل ما ذكر قبلها قول ابي كبير الهذلي ، الذي ادرك النبي (ص) :

الا يا حمام الايك ، الفك حاضر
وغصنك مياد ؛ ففيم تنوح ؟
أفق ، لا تنح من غير شيء فإنني
بكيت زماناً - والفؤاد صحيح
ولوعاً ؛ فشطت غربة دارُ زينب
فها انا ابكي ، والفؤاد قريح

كما في الامالي للقالي (١ / ١٣٢) .

واجمل ما ذكر بعدها قول أبي فراس الحمداني (الحارث بن سعيد التغلبي ، ت ٣٥٧ هـ / ٩٦٨ م) في قصيدته السائرة :

اقول وقد ناحت بقربي حمامة
« ايا جارتا ، لو تعلمين بحالي
ايا جارتا ، ما انصف الدهر بيننا
تعالَي أُقاسِمك الهموم تعالى »

الخ .

وقد غدت الحمامة رمزاً للروح منذ ايام المسيحية الاولى ، بل قبل ذلك في اسطورة سمير أميس البابلية ، واستمرت على هذه الحال في الايام الاسلامية ودخلت التصوف وبنت عشها فيه ؛ حتى وجدنا ابن سينا والسهروردي المقتول وابن عربي وغيرهم يوظفون هذا الرمز لاغراض التصوف والفلسفة . وروي عن ابي الحسين نفسه ، لمناسبة إنشاده هذه الابيات ، ان الجنيد البغدادي ساله لدى اجتماعهما في سماع : ما مقامك في السماع ؟ [بمعنى : ما مدى تجاوبك في جوه ، واحساسك بالاشعار التي تلقى فيه] ، فقال ابو الحسين النوري :

« الرمز اليه بالاشارة دون الافصاح ، والكناية دون الايضاح ثم وثب وصفق بيديه فانشا يقول » الابيات كما في اللمع للسراج (ص ٣٧٩) .

ولعل من افصح الشهادات على جمال هذه المقطعة ادعاء المرحوم الاستاذ علي الجارم ، الشاعر المعروف والامين العام الاسبق لمجمع اللغة العربية في القاهرة ، هذه الابيات لنفسه بنقل المرحوم الدكتور زكي مبارك في كتابه : مدامع العشاق (ط مصر ١٩٣٣ ، ص ٣٧ ـ ٣٨) .

ولا يسمح المقام بالوقوف كثيراً على اول شاهد من اشعار ابي الحسين النوري ؛ غير انه بدا واضحاً الطابع الرمزي المعاني الصوفية وتوجهه *الى التجريد والسمو به الى المعاني الروحية والتطلع الى المثل* الاعلى ، ومنه قوله :

كفى حزناً أني أناديك دائباً
كأني بعيد او كأنك غائب
واسأل منك الفضل من غير رغبة
فلم أر مثلي زاهداً وهو راغب

وقوله :

لعمري ، ما استودعت سري وسرها
سوانا ، حذاراً ان تشيع السرائر
ولا لاحظتها مقلتاي بلحظة
فتشهد نجوانا العيونُ النواظر
ولكن جعلت الوهم بيني وبينها
رسولاً فأدى ما تكن الضمائر
اصون الهوى بقيا عليها من العدا
مخافة ان يغرى بذكراك ذاكر

وقد ذكر السراج ان هذه المقطعة كانت رسالة بعث بها النوري الى صديقه ابي سعيد الخراز البغدادي (ت ٢٧٩ هـ / ٨٩٢ م) ، ولعل ذلك كان من الشام حيث كان النوري يعاني النفي والبعد عن الاوطان بسبب المحنة التي اشرنا اليها وكادت توردة موارد الهلكة . وقد علق السراج على هذا الشعر بقوله : « وفيه إشارات غريبة ومعانٍ عجيبة يشير بها الى سره ، الذي هو مخصوص به ، وينطق عن وجده الذي لا يضيف ذلك الى صفته ، ولا ينسبه الى مكان ليس ذلك من نعته (اللمع ص ٣١٤) .

ومن اجمل ما نظم ابو الحسين النوري هذه المناجاة الجميلة التي يقول فيها :

اشار قلبي اليك كيما
يرى الذي لا تراه عيني
وانت تلقي على ضميري
حلاوة السُؤل والتمني
تريد مني اختبار سري
وقد علمت المراد مني
وليس لي في سواك حظ
فكيف ما شئت فامتحني

وقد علق صفاء الدين البندنيجي (العراقي) (ت ١٢٨٣ هـ / ١٨٦٦ م) في كتابه المخطوط : « جامع الانوار في مناقب الاخيار » الذي تحتفظ به مكتبة المتحف العراقي في بغداد ، على هذه المقطعة ناقلًا في ايضاحها قول ابي الحسين النوري نفسه : « اذا امتزجت نار التعظيم مع نور الهيبة في السر ، هاجت ريح المحبة من حجب العطف على النار والنور ؛ فيظهر فيه الاشتياق وتتلاشى البشرية ، فتتولد من ذلك المشاهدة » (ص ٤٠٤) .

ومن هذا القبيل قول ابي الحسين ، متوجهاً الى المثل الاعلى في رضا وسعادة وطمانينة واستسلام مطلق :

وكم رُمْتُ امراً خِرت لي في انصرافه
فلازلت بي مني أبرُّ وأرحما
عزمت على الا احس بخاطر
على القلب الا كنت انت المقدما
وألا تراني عند ما قد كرهته
لكونك في قلبي كبيراً معظما

ومثل هذا المعنى ، جرى في الابيات التالية التي يقولها النوري بطريق اخر :

يناجيك سرٌ قام في القلب قائمُه
على قوت قلب فيك ضلت عزائمه
اذا رمت عقد الشيء مني حللته
وتعقد ما قد حل سري فتبرمه
فكيف احتيالي بالذي انا طالب
اذا كنت خصماً بالذي انت حاكمه

ولا يعد الشعر الصوفي صوفياً ـ وبخاصة اذا صدر من رجل كابي الحسين النوري ـ الا اذا ترصع او تلالا بالمصطلحات التي يتداولها القوم ومنه قوله :

اراني جمعي من فنائي تقربا
وهيهات ـ الا منك ـ عنك التقرُّبُ
فما عنك لي صبر ولا فيك حيلة
ولا منك لي بد ولا عنك مهرب
تقرب قوم بالرجا فوصلتهم
فما لي بعيداً منك ـ والكل يعطب

فالجمع والفناء والتقرب والرجاء ، كلها مصطلحات صوفية . وجاءت مصطلحات اخرى في قوله :

اريد دوام الذكر ، من فرط حبه
فيا عجباً من غيبة الذكر في الوجد
وأعجبُ منه غيبة الوجد تارة
وغيبة عين الذكر في القرب والبعد

وهي : الذكر ، وغيبة الذكر ، والوجد ، والقرب ، والبعد . ولا داعي للمزيد من الشواهد ، اذ الامر طبيعي لا يختلف فيه اثنان ، كما لعلنا توصلنا اليه قبل والساعة .

ووجدنا في شعر ابي الحسين النوري مظهرين ثابتين يردان في الشعر الصوفي القديم على الخصوص هما :

اولًا : تكرار الكلمات التي تعتمل معانيها في نفس الصوفي ، وتلح على وجدانه ، من نحو قوله (مثلًا) :

١ شهدتُ ولم اشهد لحاظاً لحظته
وحسب لحاظ شاهد غير مشهد
وغبت مغيباً غاب للغيب غيبه
فلاح ظهوراً غيبه غير مفتقد

ومعنى البيتين لمن يطلبه : « اني نظرت بعيني الجسدية فلم ار مطلوبي لانها عاجزة عن النفوذ الى حقيقة الاشياء . فلما غبت عن الحس المادي ونظرت متاملًا ببصيرتي الداخلية الروحانية تبين لي ما غاب عن بصري في وضوح وجلاء دون ان ينقص منه شيء » .

ومن هذا القبيل قوله ايضاً :

ذكرت ولم انكر حقيقة ذكره
ولكن بداوي الحق تبدو فانطق
اذا ما بدا ذكر لذكر ذكرته
يغيبني عن ذكر ذكري فاغرق
واغرق بالذكر الذي قد ذكرته
عن الذكر بالذكر الذي هو اسبق

ونزيد قوله في الالحاح على كلمتين قريبتين في اللفظ هما السر والسرور :

كادت سرائر سري ان تُسر بما
اوليتني من سرور لا اسميه
مصاح للسر سر منك يرقبه
كيف السرور بسر دون مبديه ؟
فظل يلحظه سري لالُحظه
والحقُ يلحظني الا اخليه
واقبل الوجدُ يُفني الكل من صفتي
واقبل الحق يخفيني وأبديه

واما الخصيصة الثانية للشعر الصوفي الاصطلاحي فتكرار حروف الجر بياناً للجهات التي يتوجه الصوفي اليها من العالم الروحي ، او تتوجه اليه ؛ فكانها اشعة تعشي البصر وتضيء البصيرة ؛ ومن نماذج هذه الظاهرة قول النوري ، السابق ، ذكره :

اراني جمعي من فنائي تقرباً
وهيهات الا منك عنك التقرب
فما عنك لي صبر ولا فيك حيلة
ولا منك لي بُد ولا عنك مهرب

ففي هذين البيتين اثنا عشر موضعاً ملاتها حروف الجر في هذه المقطعة الصغيرة . واذا علمنا ان تكرار الالفاظ والالحاح على حروف الجر يقدحان في الشعر التقليدي وشعرائه ، كما في سر الفصاحة للخفاجي (ت ٤٦٦ هـ / ١٠٥٤ م) (ص ٩٤ ـ ٩٨ مثلًا) ادركنا الفرق بين الشعر الصوفي والشعر التقليدي وتبينا مدى انسياق الصوفية مع طبيعتهم الروحانية واستجابتهم لاحوالهم النفسية في التعبير عن خوالجهم ومواجيدهم ؛ ومن هنا كان الشعر الصوفي ، عندنا على الاقل ، أصدق الأشعار ـ وان لم يكن افصحها ولا ابلغها .

على اننا ينبغي الا نعمم هذه الظاهرة على الشعر الصوفي كله ، حتى عند شاعر معين ؛ وانما تفرض هذه الظاهرة نفسها في الاحوال التي لا يجد الصوفي الشاعر محيصاً عن الوقوع تحت وَثلها ولا يستطيع منها خلاصاً بل يسعد بها ويهش لها وكانه ارتاح من حمل ثقيل او قبضة تكتم الانفاس .

ويطيب لنا ان نضمخ هذه الأسطر باشعار فيها البسط والروح والانشراح من نظم ابي الحسين النوري ؛ فمنها قوله ، في نفي الخوف عنه عند التوجه الى المثل الاعلى :

إني اتقيتك لامهابةً من محاذرة الضمير
أنّى وكيف ، وانت لي إلف يفرق مدى السمير
تُوفي السرائر مسرها وتحوط مكنون الضمير
لكن أجلُك ان اجل سواك للخطر الحقير

ومنها قوله :

ان كنت للسقم اهلًا
وكنت للشكر اهلا
عذّبْ فلم يبق قلب
يقول للسُقْم : مهلا

وسال انسان النوري : ايها الشيخ ، غدا العيد ، ماذا انت لابسه ؟ فانشا يقول :

قالوا : غدا العيد ، ماذا انت لابسه
فقلت : خلعة ساق عبده جُرعا
فقر وصبر هما ثوباي ، تحتهما
قلب يرى الفه الاعياد والجمعا
احرى الملابس ان تلقي الحبيب بها ،
يوم التزاور في الثوب الذي خلعا
الدهرُ لي ماتم ان غبت ، يا املي
والعيد ما دمت لي مرأى ومستمعا

رحم الله ابا الحسين احمد بن محمد البغوي البغدادي فقد كان صادقاً في قوله وفعله ومشاعره وافكاره مؤمناً حق الايمان بما يعتقد بلغه الله مناه وارضاه بما ارضاه .

شعر

ابي الحسين النوري

ت ٢٩٥ هـ ـ ٩٠٨ م

(١)

يـا من تشاهده عيني فاحسبه
عني قريباً ، وقد عزت مطالبه

(٢)

انى الله اشكو طول شوقي وحيرتي
ووجدي بما طالت عليّ مطالبه
ومن قد برى جسمي وكدر عيشتي
ويمنعني الماء الذي انا شاربه
اذا سُمْتُ نفسي سلوة عنه ردني
اليه شهود ليس تفنى عجائبه
فياليت شعري : ما الذي فيه راحتي
وما آخر الامر الذي انا طالبه ؟

(٣)

كفى حـزنـاً انى أنـاديك دائباً
كـانى بعيـد او كـانـك غـائب
واسأل منك الفضـل من غير رغبة
فلم ار مثلي زاهـداً وهـو راغب

(٤)

اراني جمعي من فنـائي تقـربـاً
وهيهـات ، الا منك ، عنك التقـرب
فمـا عنك لي صبر ولا فيك حيلة
ولا منـك لي بُـدٌ ولا عنـك مهربٌ
تقـرب قـوم بـالـرجـا فوصلتهم
فمـا لي بعيداً منك والكُلُّ يعطب

(٥)

اقول : أكاد اليـوم ان ابلغ المدى
فيبعـد عني مـا اقـول « اكـاد »
فمـا لي جهاد ؛ غيـر انى مقصر
وعجـزي عن طول الجهـاد جهاد
وان رجـائي عودة منك بـالرضا
والا فحظي في المعـاد بعـاد

(٦)

شهـدت ولم اشهد لحاظاً لحظتُه
وحسب لحـاظ شاهـد غيـر مشهـد
وغبتُ مغيبـاً غـاب للغيب غيبـه
فـلاح ظهـور غيبـه غيـرُ مفقـد

(٧)

اريـد دوام الـذكـر من فـرط حبـه
فيا عجباً من غيبة الذكر في الوجد
واعجبُ منـه غيبـةُ الـوجـد تـارةً
وغيبة عين الذكر في القرب والبُعد

(٨)

تستـرتُ عن دهري بستـر همـومـه
محيرة في قدر من جل عن قدري
فـلا الدهـر يدري أنني عنـه غـائب
ولا انـا أدري بالخطـوب اذا تجري
إذا كـان كُلي واقفـاً بـوفـائـه
فلستُ ابالي ، ما حييت ، بذ الدهر

(٩)

تـامل بعينِ الحقِ ان كُنتَ نـاظـراً
الى صفـةٍ فيهـا بـدائِـعُ فـاخـر
ولا تُعط حظَ النَّفْسِ منها لما بهـا
وكُن نـاظـراً بـالحق قـدرة قـادر

(١٠)

سـاشكـر لا اني اجـازيك منعمـاً
بشكري ، ولكن كي يقال لـه الشكر
واذكـر أيـاً من لـديـك وحُسْنها
وآخرُ ما يبقى على الشـاكر الـذكر

(١١)

إني اتقيتـك لا مهـ ـــاد
ة من محـ ـــاذرة المصيــ ـــر
انى وكيف وانت لي
إلف يفـوق مـدى السميـ ـــر ؟!

توفي السرائر سرها
وتحوط مكنون الضمير
لكن اجلك ان اجا
ل سواك للخطر الحقير

(١٢)

اذا استتر الحق عن أحدٍ
لم يهده استدلال ولا خبر

(١٣)

ان الرضى لمرارات نُجرّعُها
عند القنوع اذا ما استعذب الكدر
عواقب اشهدت بعض الحضور ، فما
يرعى التكثر الا ناقة نزر

(١٤)

اذا كنت فيما لست بالوصف فانياً
وقوفك في الاوصاف عندي تحير

(١٥)

قالوا : غدا العيد ، ماذا انت لابسه
فقلت : خلعة ساق عبده جرعا
فقر وصبر هما ثوباتي ، تحتهما
قلب يرى ربه الاعياد والجمعا
احرى الملابس ان تلقى الحبيب بها
يوم التزاور في الثوب الذي خلعا
الدهر لي ماتم ان غبت يا املي
والعيد ما دمت لي مرأى ومستمعا

(١٦)

جوع وعري وحفا
وماء وجه قد عفا
وليس للانفس (ان)
تخبر عما قد خفا
قد كنت ابكي طرباً
فصرت ابكي اسفا

(١٧)

ذكرت ولم اذكر حقيقة ذكره
ولكن بداوي الحق تبدو فانطق
اذا ما بدا ذكر لذكر ذكرته
يغيبني عن ذكر ذكري فاغرقُ
والغرق بالذكر الذي قد ذكرته
عن الذكر بالذكر الذي هو اسبق

(١٨)

الذكر يقطعني والوجد يطلعني
والحق يمنع عن هذا وعن ذاك
فلا وجود ولا سرُّ اسر به
حسبي فؤادي اذا ناديت لباك

(١٩)

كم حسرةٍ لي قد غصت مرارتُها
جعلت قلبي لها وقفاً لبلواكا
وحق ما منك يبليني ويتلفني
لابكينك او أحظى بلقياكا

(٢٠)

ان كنت للسُقم اهلًا
وكنت للشكر اهلًا
عذب ؛ فلم يبق قلب
يقول للسقم : مهلًا

(٢١)

ازعجتني عن نعوت الحال بالحالِ
فكيف ينعت من لا قال بالقال
ما كلُ من يدعي حالًا تصدقه
حتى يترجم عنه صاحب الحالِ

(٢٢)

انعى اليك إشارات القلوب معاً
لم يبق منهن إلّا دارس العلمِ
انعى اليك قلوباً طالما هطلت
سحائب الجود منها أبحر الحكم
انعى إليك نفوساً طاح شاهدها
فيما ورا الحيث بل في شاهد القدم
انعى إليك لسان الحق مذ زمنٍ
أودى وتذكاره في الوهم كالعدم
انعى إليك بياناً تستكين له
أسماع كل فصيح مِقول فهِمِ
انعى،وحقك ـ اخلاقاً لطائفة
كانت مطاياهم من مكمن الكظم
مضى الجميع فلا عين ولا أثر
مضيّ عادٍ وفقدان الالى إرم

(٢٣)

وكم رمت امراً خرت لي في انصرافه
فلازلت بي مني ابر وارحما

عزمت على الا احسن بخاطر
على القلب الا كنت انت المقدما
والا تراني عند ما قد كرهته
لكونك في قلبي كبيراً معظما

(٢٤)

يناجيك سر قام في القلب قائمه
على فوت قلب فيك ضلت عزائمه
اذا رت عقد الشيء مني حللته
وتعقد ما قد حل سري فتبرمه
فكيف احتيالي بالذي انا طالب
اذا كنت خصماً بالذي انت حاكمه

(٢٥)

كما تـرى صيرني
اقطع قفر الدمن
شرقني غربني
ازعجني عن وطني
إذا تغيبت بدا
وان بدا غيبني
واصلني حتى اذا
واصلته فاصلني
وقال : لا تشهد ما
تشهد او تشهدني

(٢٦)

اشار قلبي اليك كيما
يرى الذي لا تراه عيني
وانت تلقي على ضميري
حلاوة السؤل والتمني
تريد مني اختبار سري
وقد علمت المراد مني
وليس لي في سواك حظ
فكيفما شئت فامتحني

(٢٧)

ليس عيد المحب قصد المصلى
وانتظار الجيوش والاعوان
إنما العيد ان تكون لدى الحـ
ـب كريماً مقرباً في الامان

(٢٨)

لعمري ما استودعت سري وسرها
سوانا حذاراً ان تشيع السرائر
ولا لاحظتها مقلتاي بلحظة
فتشهد نجوانا العيون النواظر
ولكن جعلت الوهم بيني وبينها
رسولاً فادى ما تكنّ الضمائر
اصول الهوى بقيا عليها من العدا
مخافة ان يغرى بذكراه ذاكر

(٢٩)

يناجيك سر سائل عن ثلاثة
سرائرهم كتم واعلانهم ستر
فتى ضاع كتم السر بين ضلوعه
عن ادراكه حتى كان لم يكن سر
فاسبل استار التخفر صائناً
لكل حديث ان يكون هو السر
فكتّام سر مدرك الكتم لم ينل
سوى حد كتم السر من ظنه ذكر
فكاتمه المكنون ثم تكاتمت
جوانحه ، فالكُلُ من بثه صفر
صنين بما يهواه ما لاح لائح
يقاربه الا احتمى صوبها الفكر
ومكتم وافى الضمائر وامتطى
لمودعه جحدا وليس به غدر
لاّمهم تاج الفخار ذكرته
ومن شربه في حاله المنهل الغمر

(٣٠)

كادت سرائر سري ان تسر بما
اوليتني من سرور لا اسميه
فصاح للسر سر منك يرقبه
كيف السروريسر دون مبديه
فظل يلحظه سراً ليلحظه
والحق يلحظني الا اراعيه
واقبل السر يفني الكل عن صفتي
واقبل الحق يفنيني ويفنيه

(٣١)

رب ورقاء هتوف في الضحى
ذات شجو صدحت في فنن
ذكرت إلفاً ودهراً صالحاً
فبكت حزناً وهاجت حزني
فبكائي ربما ارقها
وبكاها ربما ارقني
ولقد تشكو فما افهمها
ولقد اشكو فما تفهمني ،

غير اني بالجوى اعرفها
وهي ايضا بالجوى تعرفني
اتراها بالبكا مولعة
ام سقاها البين ما جرعني [٣١]

(٣٢)

كما ترى صيرني
اقطع قفر الدمن
شرقني غربني
ازعجني عن وطني
اذا تغيبت بدا
وان بدا غيبني
واصلني حتى اذا
واصلته فاصلني
وقال : لا تشهد ما
تشهد او تشهدني

المصادر

(١) المصدر :

التعرف لمذهب اهل التصوف للكلاباذي (ابي بكر محمد بن اسحق البخاري ، ت ٣٨٠ هـ / ٩٩٠ م) تحقيق آرثر جول آربري ، ط مصر ١٣٥٢ هـ / ١٩٣٣ م ص ٧٨ اول بيتين ، مصباح الهداية ومفتاح الكفاية للكاشاني (عز الدين محمود بن علي ، ت ٧٣٥ هـ / ١٣٣٥ م) تحقيق جلال الدين همائي ، طهران ١٣٢٣ هـ / ١٩٤٤ م ص ٤١٢ .

التحقيق :

أ . ورد هذا البيت في التعرف اول ثانٍ نصه :

اذا سمت نفس سلوة عنه ردني
اليه شهود ليس تفنى عجائبه

وواضح انه أجنبي عنه في الوزن والروي ففصلناه عنه والحقناه باخوان له آتين .

ب ـ ورد الشطر الثاني في التعرف على « يا من اشاهده عني فاحسبه » . والتصحيح من مصباح الهداية ، والمقصود بالعين هنا الذات والجوهر ، والرؤية هنا نفسية داخلية .

(٢) المصدر :

الابيات ١ ، ٢ ، ٤ ، من جامع الانوار في تراجم الوجوه والاعيان المدفونين في بغداد وما يليها من البلدان ، تعريب وتاليف عيسى صفاء البندنيجي، ت ١٢٨٣ هـ / ، مخطوط المتحف العراقي ببغداد رقم ٣٣٦ ، ص ٤٠٢ . البيت الثالث فقط من التعرف للكلاباذي (ص ٧٨) ثاني البيت السابق .

التحقيق :

أ ـ ورد البيت الثالث منفصلاً عن هذه المقطعة وقد وصلناه بها في مكانه المناسب .

ب ـ في تقديم هذه المقطعة نصّ البندنيجي على انه « سئل [ابو الحسين النوري] عن اداب المعرفة فقال : لا تصل الى اوائل مبتدأ حواشي المعرفة حتى تخوض الى الله ـ عز وجل ـ سبع [سبعة] بحار من نيران : بحراً بعد بحر ، فعسى بعد ذلك [ان] تقع على اوائل بدء علم المعرفة ! ثم انشد ... » .

جـ ـ شرح الكلاباذي « السلوة » التي وردت في البيت الثالث بقوله : « معنى السلوة : الاياس ، يقول : كلما امسيت من حيث انا ردني عن الاياس ما منه من الفضل الذي بدأ به » .

(٣) المصدر :

جامع الانوار للبندنيجي ص ٤٠٤ .

التحقيق :

أ ـ في تقديم هذين البيتين ذكر البندنيجي العبارة التالية : « وقال علي بن عبد الرحيم : رايت النوري قائماً تجاه الكعبة يحرك شفتيه وكانه يسأل شيئاً ثم أنشأ يقول » [البيتين] .

ب ـ وقف الشبلي موقفاً مثل هذا لكنه قال في ذهول :

أبطحاء مكة ، هذا الذي
اراه عياناً وهذا انا ؟

(ديوان ابي بكر الشبلي : جعفر بن يونس ت ٣٣٤ هـ / ٩٤٦ م ، جمع وتحقيق وتقديم الدكتور كامل الشيبي ، بغداد ١٩٦٧ ، ص ١٢٥) .

(٤) المصدر :

التعرف للكلاباذي ، ص ٧٨ .

التحقيق : انظر في المعاني المتصلة بهذه القطعة ما اوردنا في « ديوان ابي بكر الشبلي » (ص ١٤٣ ـ ١٤٥) .

يطول المدى بذكر تفصيلاتها ، لكن عناصرها تجتمع في هذه الابيات الخمسة بالفاظ تختلف هنا وهناك وان كان مضمونها واحداً ، وقد اعدنا تشكيلها من مصادرها على هذه الصورة وقد نسبت المصادر التي ندرجها بعد ـ هذه القطعة الى ابي الحسين النوري مرة والى ابي حمزة (محمد ابن ابراهيم الصوفي ، البغدادي ، ت ٢٦٩ هـ /) ثانية والى ابي بكر الشبلي ثالثة والى أمراة مجهولة اثناء حجها في مكة رابعة .

اما المصادر التي نسبت القطعة الى ابي الحسين النوري فهي :

(٥) المصدر :

التعرف للكلاباذي ، ص ١١٠ .

(٦) المصدر :

التعرف للكلاباذي ص ٨٧ .

التحقيق :

أ ـ يخيل الينا ان « المنى » في الشطر الاول من البيت الاول اولى من « المدى » بمكانها .

ب ـ وضع الكلاباذي هذه القطعة شاهداً على « المجاهدات والمعاملات » .

(٧) المصدر :

التعرف للكلاباذي ، ص ٥ .

(٨) المصدر :

التعرف للكلاباذي ، ص ٨٨ .

(٩) المصدر :

طبقات الصوفية للسلمى (ابي عبد الرحمن محمد بن الحسين النيسابوري ، ت ٤١٢ هـ / ١٠٢١ م) ، تحقيق عبد المنعم شريبة ، مصر ١٩٥٣ ، ص ١٦٦ ، تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (ابي بكر احمد بن علي ، ت ٤٦٣ هـ / ١٠٧١ م) ، دمشق ١٩٤٥ ، ٥ / ١٣٣ ، جامع الانوار للبندنيجي ص ٤٠١ .

التحقيق :

ذكر السلمى في تقديم هذين البيتين ان صوفياً من اصدقاء النوري قال : « سمعت ابا الحسين النوري يقول : رايت غلاماً جميلاً ببغداد ؛ فنظرت اليه . ثم اردت ان اردد النظر فقلت له : تلبسون النعال الصرارة وتمشون في الطرقات ؟! قال : أحسنت ، أتجمش بالعلم ؟ ثم أنشأ يقول » [البيتين] .

(١٠) المصدر :

التعرف ص ٧١ ، مصباح الهداية لعز الدين الكاشاني ، ص ٣٨٥ .

(١١) المصدر :

التعرف ، ص ٧٠ .

(١٢) المصدر :

طبقات الصوفية للانصاري (عبد الله الهروي ، ت ٤٨١ هـ / ١٠٨٨ - ٨٩ م) ، ١٣٤١ هـ.ش / ١٩٦٢ م ، افغانستان / ص ١٥٩ .

(١٣) المصدر :

التعرف للكلاباذي ، ص ٧٣ .

التحقيق :

أ ـ في البيت الاول لعل مرارات « تصحيف من مزادات » جمع مزادة وقد وردت « تجرعها » في الاصل على « تجرعها » ، وعند القنوع على « عن القنوع » ، و « ما » اضافة منا يستقيم بها الوزن .

ب ـ المعنى فيما يبدو كما يلي :

ان حال الرضا عند الصوفية شعور بالقناعة مما هم فيه في الظروف الصعبة التي يستدعي فيها الكدر ويكتفي بقليل من رعاية الله سبحانه لهم . وهذا الحال من الرضا يُنتاب بعض الحضور في مجالس الذكر عند طريق الشهود وهو الاحساس الداخلي بالتواصل مع الحق ، وفي هذا الظرف لا يستكثر من الشهود وإنما يكتفي بهذا القليل رعاية كحال الرضا .

(١٤) المصدر :

جامع الانوار للبندنيجي ، ص ٤٠٣ .

التحقيق :

قال النوري هذا البيت جواباً عن سؤال من سأله :

اذا كان مني الكل بالكل فانياً
ابن لي : عن اي الوجوه اخبر

ومؤدى السؤال والجواب يتمثل في ان السائل يستوضح ابا الحسين النوري عن حال الفناء الكامل ونطق الانسان اثناءه اهو صادر من الخلق ام الحق فكان جواب النوري ان الاحساس في هذا الظرف مخل بالفناء الكامل الذي سأل عنه ولهذا فهو واثق في الاوصاف متعلق بالانسانية دون الالهية فهو لهذا في اسر الحيرة والضيعة وحقه ان يكون في رحاب الهداية والثقة المطلقة .

(١٥) المصدر :

التعرف للكلاباذي ، ص ٦٧ .

التحقيق :

أ ـ نسبت هذه القطعة إلى ابي الحسين النوري في التعرف رواية عن صوفي من معارفه قال : « كنا ليلة مع ابي الحسين النوري في مسجد الشونيزي ؛ فدخل علينا انسان فقال للنوري : ايها الشيخ ، غدا العيد ، ماذا انت لابسه ؟ فانشأ يقول » (الابيات) .

ب ـ نسبت هذه القطعة ايضا الى الشبلي وابن عطاء وابي علي الروذباري وارسلت في مواضع اخرى ارسالًا والنوري اقدم من نسبت اليه وفاة (انظر ديوان ابي بكر الشبلي ، ص ١٠٩ - ١١٠) وارصد الاختلاف في الرواية هنا وهناك .

(١٦) المصدر :

الكشكول لبهاء الدين العاملي (محمد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثي الهمداني، ت ١٠٣١ هـ / ١٦٢٢ - ٣ م)، مصر ١٢٨٨ هـ / ١٨٧١ م، ص ٧٦.

التحقيق :

ورد الشطر الاول من البيت الثاني في الاصل على « وليس الانفس » وربما كان تصحيفاً من « وليس الا نفساً » ، وما اثبتنا اقرب تناولاً .

(١٧) المصدر :

جامع الانوار للبندنيجي، ص ٣٢٦ ، ٢٩٣ .

(١٨) المصدر :

تاريخ بغداد ٥ / ١٣٣ .

(١٩) المصدر :

طبقات الصوفية للسلمي، ص ١٥٣ .

التحقيق :

ورد هذان البيتان في جامع الانوار للبندنيجي (ص ٤٠٤) وقبلهما عبارة « وانشد الفرغاني » . فكأنهما لابي الحسين النوري فعلاً .

(٢٠) المصدر :

طبقات الصوفية للسلمي ص ١٦٧ ، تاريخ بغداد ٥ / ١٣٢ ، جامع الانوار للبندنيجي ص ٤٠١ .

التحقيق :

أ - واضح ان « اهلاً » في الشطر الثاني من البيت الاول قلقة نحوياً وحقها ان ترفع وقد التفت البندنيجي الى ذلك فروى الشطر الثاني على « فكنت للشكر اهلُ » .

ب - ذكر لمناسبة قول ابي الحسين النوري للبيتين انه « لحق ابا الحسين النوري علة والجنيد علة ؛ فالجنيد اخبر عن وجده والنوري كتم ، فقيل له : لِمَ لم تخبر كما اخبر صاحبك ؟ فقال : ما كنا لنبتلى ببلوى فنوقع عليها اسم الشكوى ثم انشا يقول « البيتين » .

جـ - ذكر في سياق هذه القصة ان الجنيد قال معلقاً : « ما كنا شاكين » ، ولكن اردنا ان نكشف عن عين القدرة فينا ثم بدأ يقول :

اجـــل مـــا منـــك يبـــدو
لانـــه عنـــك جـــلا
وانت ، يـــا أنس قلبي ،
اجـــل من ان تجـــلا

انـــتـــدي عـــن جـــمـــي
فـــكـــيـــف ارعـــى الـــمـــحـــلاء ؟

وللشبلي موقف مماثل لموقف ابي الحسين النوري اوردناه في ديوانه (ص ٩١) .

(٢١) المصدر :

التعرف للكلاباذي ، ص ٦٣ - ٦٤ .

(٢٢) المصدر :

اللمع للسراج (ابي نصر عبد الله بن علي الطوسي ، ت ٣٧٨ هـ / ٩٨٨ م) ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور) مصر ١٣٨٠ هـ / ١٩٦٠ ، ص ٣١٩ ، (الابيات ١ - ٦) وفيه في ص ٤٥٠ البيت السابع .

التحقيق :

أ - ذكر السراج ان ابا الحسين النوري قال هذه الابيات في (فقد حاله) وهي في نقد الصوفية وذمهم .

ب - واضح ان البيت الاخير خاتمة لسلسة النعي هذه وان ورد في مكان منقطعاً عنها .

جـ - هذه الابيات نسبت الى الحلاج ايضاً وهي اقرب الى روح ابي الحسين (ديوان الحلاج ، جمع وتحقيق ماسنيون ، باريس ١٩٥٥ ، ص ٢٤ - ٢٥) وقد جاءت القطعة هنا كاملة مع اضافة بيت ثامن نصه :

وخلفـــوا معشـــراً يجـــرون لبستهم
أعمى من البهم بـــل اعمى من النعم

(٢٣) المصدر :

طبقات الصوفية للسلمي ، ص ١٥٤ .

التحقيق :

في الاصل ورد الشطر الثاني من البيت الثالث على « لانك في قلبي كبير معظما » ولا تستقيم القراءة نحوياً الا بما اثبتنا .

(٢٤) المصدر :

طبقات الصوفية للانصاري ، ص ١٦٠ .

التحقيق :

الشطر الثاني من البيت الثاني وردت فيه عبارة « ما قد حل سرى » على « ما تحلله سرى » وبما اثبتنا يستقيم الوزن والمعنى .

(٢٥) المصدر :

وردت هذه المقطعة في جملة من المصادر على روايات مختلفة

اللمع للسراج ، ص ٤١٦ ، ٤٤٦ ، حلية الاولياء لابي نعيم ، برادنيني ، ١٠ / ٢٥٠ ، طبقات الصوفية للانصاري ، ص ٣١٣ ، مـدخـل السلوك الى منـازل الملـوك للغـزالي ، دمشق ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٥ م ، ص ٧٣ ، الكشكول لبهاء الدين العاملي ص ٧٦ واما تلك التي نسبتها الى ابي حمزة البغدادي فهي :

تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ١ / ٣٩٢ - ٣٩٣ ، الوافي بالوفيات للصفدي الجزء الاول ، ط ٢ ، فيسبادن ص ٣٤٥ وكذا مراة الزمان لسبط ابن الجوزي (بنقل الصفدي) بهجة الاسرار للشطنوفي ص ١٣١ (نقلاً عن الخطيب البغدادي) .

واما المصادر التي نسبتها الى الشبلي فهي مقصورة على كتاب مشارق انوار القلوب ومفاتح اسرار الغيوب لابن الدباغ (عبد الرحمن بن محمد القيرواني الانصاري ، ت ٦٩٦ هـ /) تحقيق هلموت ريتر ، بيروت ١٣٧٩ هـ / ١٩٥٩ م ، ص ٩٣ .

ونسبت هذه القطعة الى امراة مجهولة في الروض الفائق في المواعظ والرقائق للشيخ الحريفيش (ابي مدين شعيب بن عبد العزيز القفصي المعزي ، ت ٥٩٧ هـ /) مصر ١٣١٦ هـ ، وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي (مصر ١٣٢٤ هـ / ٢٠ ، ٢ / ٣٥ .

التحقيق :

أ - اذا اخذنا بفكرة التوثيق فان اقدم المؤرخين للتصوف نسبوها الى ابي الحسين النوري ، والخطيب البغدادي ، الذي نسبها الى ابي حمزة الصوفي ، متاخر عمن رووها للنوري واخذ منهم ، اما الشبلي فمتاخر عن الصوفيين والنسبة اليه ناقلة مردودة . تبقى النسبة الى المراة المجهولة التي يحدث عنها الجنيد البغدادي ، فاذا صدق الخبر كانت هذه المقطعة من تراث التصوف الذي لا يعرف له قائل وتمثل به الصوفية كل في المناسبة التي عرضت له . وتبقى القطعة منسوبة الى النوري في هذا الموضوع الى ان يتضح شيء اخر .

ب - ذكر ابو نعيم الاصفهاني عن صوفيين انه « قدم ابو الحسين النوري - وكان صوفياً متكلماً - في بعض قدماته من مكة غير اوان الحج ؛ فخرجنا فاستقبلناه فوق (على مرحلة من) بغداد . فراينا في وجهه تغيراً ؛ فقلت : يا ابا الحسين ، تغير الاسرار من تغير الابشار (!) فقال : لا ، ان الحق تحمل كل كلٍ وثقلٍ عن قلوب اوليائه ، ثم انشد في ... » .

وجاء في مدخل السلوك انه « خرج ابو الحسين النوري من البادية ؛ فلم يبق معه الا خاطره ؛ فعرض له رجل فقال : هل يلحق الاسرار بما (ما) يلحق الصفات ؟ قال : لا . قال : لِمَ ؟ قال : اعلم ان الله اقبل على الاسرار فحملها واعرض عن الصفات فمحقها وابتلاها ، ثم انشا يقول ... » .

وروى البغدادي مثل هذا عن ابي حمزة البغدادي ، وذلك امر يمكن وروده على الشبلي ايضا ، والمدار كله حول صلاح هذه المقطعة لهذا الموقف .

(٢٦) المصدر :

جامع الانوار للبندنيجي ص ٤٠٤ .

التحقيق :

أ - ذكر البندنيجي ان هذه المقطعة تنسب لسمنون بن حمزة المحب (ت بعد ٢٨٩ هـ / ٩١٠ - ١١ م) ايضا .

ب - في الشطر الثاني من البيت الثاني ورد لفظ « السؤل » على السؤال وبما اثبتنا يستقيم الوزن والمعنى ورد لفظ « اختبار » على اختيار بالياء في البيت الثالث وصحته ما اثبتنا .

جـ - في معرض تقديم المقطعة ذكر البندنيجي ان ابا الحسين النوري قال : « اذا امتزجت نار التعظيم مع نور الهيبة في السر ، هاجت ريح المحبة من حجب العطف على النار والنور ؛ فيظهر فيه الاشتياق وتتلاشى البشرية فيتولد من ذلك المشاهدة ، وانشد لنفسه » (المقطعة) .

(٢٧) المصدر :

إحياء علوم الدين للغزالي (محمد بن محمد الطوسي ، ت ٥٠٥ هـ / ١١١١ م) طبع المطبعة التجارية الكبرى بلا تاريخ ، ٢ / ٢٩٩ .

التحقيق :

ورد البيتان في محاضرة الابرار لابن عربي (محمد بن علي الحـاتمي الانـدلسي ، ت ٦٣٨ هـ / ١٢٤١ م) مصـر ١٣٢٤ هـ / ١٩٠٦ م ، ٢ / ١٦٧ ، منسوبين الى ابي بكر الشبلي ، ولا يستقيم ذلك لسبق النوري الشبلي الى الدار الاخرة باحدى واربعين سنة ، وقد جاء اللبس من طرق كلا الصوفيين لموضوع الاعياد واللبسة فيها والاحتفال وما الى ذلك .

(٢٨) المصدر :

الابيات الثلاثة الاولى من اللمع للسراج ، ص ٣١٤ ، ٤٩٤ ، والقطعة كلها من كتاب الزهرة للظاهري (ابي بكر محمد بن داود الاصفهـاني ، ت ٢٩٧ هـ / ٩٠٩ م) تحقيق د . لـويس نيكـل البوهيمي ، مطبعة الاباء اليسوعيين ، بيروت ١٣٥١ هـ / ١٩٣٢ م ، ص ٣٠٩ دون نسبة .

التحقيق :

أ - في البيت الاول ورد لفظ « لعمري » على لعمرك في الزهرة . ووردت « بسوانا » في اللمع (ص ١٩٤) على سواء وصحته فيما اثبتنا .

ب - في البيت الثاني جاء لفظ « لاحظتها » على لاحظت في اللمع (ص ٣١٤) .

جـ - في البيت الثالث جاء لفظ « فادى » على فادنى في الزهرة ، و « ماتكن » على ما تجن فيه ايضا .

د - البيت الرابع ورد في الزهرة فقط .

هـ - جاء الخطاب في اللمع « ص ٤٩٤ » للمذكر وفيه

« ص ٣١٤ » والزهرة للمؤنث وهو الذي اخترناه .

و ـ ذكر السراج في اللمع (ص ٣١٤) ان هذه المقطعة رسالة بعث بها ابو الحسين النوري الى ابي سعيد الخراز .

ز ـ علق السراج على هذه المقطعة بقوله : « وفيه اشارات غريبة ومعان عجيبة يشير (بها) الى سره الذي هو مخصوص به وينطق عن وجده الذي لا يضيف ذلك الى صفته ولا ينسبه الى مكان ليس ذلك من لغته » .

(٢٩) المصدر :

حلية الاولياء لابي نعيم الاصفهاني (احمد بن عبد الله ، ت ٤٣٠ هـ / ١٠٣٩ م) ، مصر ١٣٥١ ـ ٧ هـ / ١٩٣٢ ـ ٨ م ، ١٠ / ٢٥٤ .

التحقيق :

أ ـ في البيت الخامس وردت « بثه » على بته بالتاء المثناة وصحتها ما اثبتنا .

ب ـ في البيت السادس جاء الشطر الثاني وفيه « صوبها » مسبوقة بمن ولا يستقيم بها الوزن .

جـ ـ في البيت السابع « امتطى » قلقة .

هـ ـ في البيت الثامن الشطر الثاني فيه زيادة يختل بها الوزن .

و ـ في هذا المجال قال الجنيد والله ما رميت بسري الى احدهما لافضله على الاخر الا جذبني اليه وقد ارجات أمرهما الى الله .

(٣٠) المصدر :

حلية الاولياء ١٠ / ٢٥٣ وانظر ديوان الحلاج تحقيق ماسينيون ، الملحق الثاني : اشعار تمثل بها الحلاج لشعراء سابقين ص ١١٦ ـ ١١٧ .

التحقيق :

أ ـ نقل ماسينيون البيت الثالث هكذا :

فظـــــل يلحظني ســــــري لالحظـــــه
والحق يلحظني الا اخليـــــــــه

ب ـ وردت الافعال « يغني » و « يغنيني » و « يغنيه » في الاصل بالغين والتصحيح من نقول ماسينيون .

جـ ـ جاء البيت الرابع عند ماسينيون هكذا :

واقبـــل الـــوجـــد يفنى الكـــل من صفتي
واقبـــــل الحق يخفيني وأبـــــديــــــه

(٣١) المصدر :

اللمع للسراج ص ٣٧٩ (المقطعة عدا البيت الثاني والسادس) وجاءت ناقصة السادس في احياء العلوم للغزالي ٣ / ٢٩٩ ، حياة الحيوان للدميري (كمال الدين محمد بن عيسى ت ٨٠٨ هـ / ١٤٠٥ ـ ٦ م ، مصر ١٣١١ هـ / ١٨٩٣ م ، الكشكول لبهاء الدين العاملي ص ٣٥٩ ونسبها الى الشبلي الجامي (عبد الرحمن بن احمد ، ت ٨٩٨ هـ / ١٥٠١ م في نفحات الانس لكنو ١٣٢٣ هـ / ١٩٠٥ م ، ص ١٧٥ والسيد جعفر البيت العلوي ، في مواسم الادب وآثار العجم والعرب ، مصر ١٣٢٦ هـ / ١٩٠٨ م ، ٢ / ٧٢ ، والدكتور زكي مبارك في مدامع العشاق ، ط ٢ ، مصر ١٣٥٢ هـ / ١٩٣٣ ، ص ٣٧ ـ ٣٨ ، (وجاءت هنا كاملة) ونسبها عبد الله الانصاري الى مجنون ليلى بنقل الجامي عنه في نفحات الانس ، ص ١٧٦ ونسبها علي الجارم الى نفسه بنقل الدكتور زكي مبارك في كتابه المذكور (ص ٣٨) .

التحقيق :

أ ـ يبدو ان ابا الحسين النوري مستشهد هنا وليس ناظماً وقد ذكر من نقلنا هذه المقطعة عنهم ان ابا الحسين النوري كان مع جماعة من المشايخ في دعوة « فجرت بينهم مسالة في العلم ، وابي الحسين ساكت ، ثم رفع راسه فانشدهم هذه الابيات وذكر البندنيجي ان الجنيد البغدادي سال ابا الحسين النوري : ما مقامك في السماع ؟ فاجابه هذا : الرمز اليه بالاشارة دون الافصاح والكناية دون الايضاح ، ثم وثب وصفق بيديه فانشا يقول ... » .

وكانت النتيجة انه « ما بقي احد الا قام وتواجد لما انشد النوري هذه الابيات كما ذكر ذلك السراج .

ب ـ نقلنا هذه المقطعة في الملحق الخاص بالاشعار التي نسبت الى الشبلي وذلك ديوانه (ص ١٥٢ ـ ٥٣) وذكرنا هناك اشعاراً تقليدية عرضت لهذا الموضوع ونذكر هنا غيرها استكمالاً لما بدأناه .

١ ـ فمن اجمل الاشعار في هذا المجال قول ابي كبير الهذلي (عامر بن الحليس ، ممن ادرك النبي (ص) :

الا يـــا حمـــام الايـــك ، إلفـــك حـــاضـــر
وغصنـــــك ميـــــاد ففيم تنـــــوح
افق لا تنـــــح من غيـــــر بين فـــــإنني
بكيت زمـــــانـــــاً والفـــــؤاد صحيـــــح
ولـــــوعـــــاً فشطت غـــــربـــــة دار زينب
فهـــــا أنـــــا ابكي والفـــــؤاد قـــــريـــــح [٣٢]

(الامالي لابي علي القالي . ١ / ١٣٣ نيل الاماني في شرح التهاني لابي علي اليوسي : الحسن بن مسعود ، ت ١١٠٢ / في شرح قصيدته الدالية التي قالها في ابي عبد الله محمد بن ناصر الدرعي ، ت ١٠٨٢ هـ / ، مصر ١٣٣٩ ، (ص ٥٩ ـ ٦٠) ونسبت هنا الى ابي المنهال عوف بن محلم الخزاعي ، ت في حدود ٢٢٠ هـ / وهي لابي كبير كما في معاهد التنصيص للعباسي (عبد الرحمن بن احمد ، ت ٩٦٣ هـ / ١٥٦٩ م) ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد مصر ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٧ ـ ٨ م ، ١ / ٣٧٥ ـ ٦ ، وهذا هو راي المحقق ايضا الذي ضمنه هامشاً في هذا الموضوع .

٢ ـ وقد انتقل الالمام بالحمام الى الفلسفة البحتة والاشراقية وكنوا عن النفس الانسانية ومن الامثلة على هذا قصيدة ابن سينا التي

أولها :

هبطت إليــــك من المحـــل الارفـــع
حسنـــاء ذات تـــدلـــل وتمنـــع

ومنها قوله :

وغـــدت تغـــرد فـــوق ذروة شـــاهق
والعلم يـــرفـــع كـــل من لم يـــرفـــع
فـــلاي شيء اهبطت من شـــاهق
ســـام الى قعـــر الحضيض الاوضـــع
فكـــانهـــا بـــرق تـــالق بـــالحمى
ثم انطـــوى فكـــانـــه لم يلمـــع

(وفيات الاعيان لابن خلكان ابي العباس احمد بن محمد بن ابراهيم ت ٦٨١ هـ / ١٢٨٣ م) . تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد . مصر ١٩٤٨ ، ١ / ٤٢٢ - ٣ .

ومنها مقطعة للسهر وردي المقتول (يحيى بن حبش بن اميرك ت ٥٨٩ هـ /) التي جارى ابن سينا في هذا التشبيه فقال :

خلعت هيـــاكلهـــا بجـــرعـــاء والحمى
وصبت لمغنـــاهـــا القـــديم تشـــوقـــا
وتلفتت نحـــو الـــديـــار فشـــاقهـــا
ربـــع عفت اطـــلالـــه فتمـــزقـــا
وقفت تـســـائلـــه فـــرد جـــوابهـــا
رجـــع الصـــدى ان لا سبيـــل الى اللقـــا
فكـــانمـــا بـــرق تـــالق بـــالحمى
ثم انطـــوى فكـــانـــه مـــا ابـــرقـــا

(وفيات الاعيان ٥ / ٣١٤) .

جـ - لوحظ في مقطعة النوري هذه ان ايضا وهي كلمة غير شعرية استقرت فيها استقراراً طبيعياً غير قلق (البدعة الواضحة لعلي الجارم ومصطفى امين ، ط ٨ ، مصر ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨ م ، ص ٩) وقد ورد هذا اللفظ في غير موضع شعري ومنه قول بعضهم :

محمـــد ســـاد النـــاس كهـــلاً ويـــافعـــاً
وســـاد على الامـــلاك ايضـــا محمـــد
محمـــد كـــل الحسن من بعض حسنـــه
ويـــا حسن كـــل الحسن الا محمـــد
محمـــد مـــا احلى شمـــائلـــه ومـــا
الـــذ حـــديثـــاً راح فيـــه محمـــد

الحاشية الكبرى للسيد محمد الدمنهوري ، ت بعد ١٢٣٠ هـ / ، مصر ١٣٤٤ هـ / ، ص ١٠٣ .

(٣٢) المصدر :

وردت هذه المقطعة في جملة من المصادر على روايات مختلفة يطول المدى بذكر تفصيلاتها لكن عناصرها تجتمع في هذه الابيات الخمسة بالفاظ تختلف هنا وهناك وان كان مضمونها واحداً ، وقد جمعناها هكذا باجتهادنا .

اما المصادر فهي اللمع للسراج ص ٤١٦ ، ٤٤٦ ، حلية الاولياء لابي نعيم براويتين ، ١٠ / ٢٥٠ ، مدخل السلوك الى منازل الملوك للغزالي ، دمشق ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٥ م ، ص ٧٣ ، مشارق انوار القلوب ومفاتح اسرار الغيوب لابن الدباغ (عبد الرحمن بن محمد القيرواني الانصاري ت ٦٩٦ هـ / ، تحقيق هلموت ريتر ، بيروت ١٣٧٩ هـ / ١٩٥٩ م ، ص ٩٣ منسوبة الى الشبلي، الوافي بالوفيات للصفدي (الجزء الاول) طبع فيسبادن منسوبة إلى أبي حمزة محمد بن ابراهيم الصوفي البغدادي ت ٢٦٩ هـ / ، ص ٣٤٥ ، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ( ) مصر ١٣٢٤ هـ / ٢ / ٣٥ منسوبة الى جارية مجهولة وبادءه بقولها :

لـــولا التقى لم تـــرني
اهجـــر طيب الـــوسن

الكشكول لبهاء الدين العاملي ، ص ٧٦ منسوبة الى النوري ايضا .

التحقيق :

ذكر ابو نعيم الاصفهاني عن صوفيين انه « قدم ابو الحسين النوري - وكان صوفياً متكلماً - في بعض قدماته من مكة في غير اوان الحج : فخرجنا فاستقبلناه فوق (قبيل) بغداد . فراينا في وجهه تغيراً ؛ فقلت : يا ابا الحسين : تغير الاسرار من تغير الابشار (!) فقال : لا ، ان الحق تحمل كل كلٍ وتقلٍ عن قلوب اوليائه ثم انشدني في ... » .

وجاء في مدخل السلوك انه « خرج ابو الحسين النوري من البادية ؛ فلم يبق معه الا خاطره ، فعرض له رجل فقال : هو يلحق الاسرار بما يلحق الصفات ؟ قال : لا . قال : لم ؟ قال : اعلم ان الله اقبل على الاسرار فحملها واعرض عن الصفات فحمقها وابتلاها ، ثم انشا يقول .... » .

وهكذا جرت الاخبار . اما الذي نسبها الى ابي حمزة البغدادي باعتبارها قيلت لمناسبة عودته اشعث اغبر مصفراً من الحج ، فهو الصفدي وهو متاخر وربما خلط بين الصوفيين في هذا الخبر . ونسبتها الى الشبلي - فيما نرى - ابعد من نسبتها الى ابي حمزة البغدادي . والظاهر ان هذا نفس ابي الحسين النوري فعلاً .

الفاء الفصيحة

تاليف جلال الدين الدُّواني ت ٩٢٨ هـ

تحقيق .. د طه محسن

جامعة الانبار - كلية التربية للبنات

تقديم

- ١ -

استأثر (الفاء) وهو من حروف المعاني باهتمام العلماء والباحثين . ولقي حظوة في مصنفاتهم اللغوية ، والبلاغية ، والفقهية ، وفي كتب علوم القرآن ، والتفسير ، واصُول الفقه ، فضلاً عن كتب النحو التي أكد أصحابها بحثه ضمن موضوعات هذا الفن ، كالشرط ، ونصب الفعل المضارع ، والعطف .

كما نجد للفاء مباحث مستقلة في الكتب التي اختصها مؤلفوها بدراسة (حروف المعاني) . فقد توسعوا في الكلام عليها من حيث عملها ، ومواضع استعمالها ، وأحوالها ، وجعلوا لها أنواعاً مختلفة ومعاني متعددة ، كالعاطفة ، والجوابية ، والزائدة ، والسببية ، والداخلة على خبر المبتدأ ، والاستئنافية وفاء « رُبَّ » ... وغيرها .

وللفاء (العاطفة) عند هؤلاء وأولئك معانٍ ، منها : التفسيرية ، و السببية ، والتفريعية ، والتزيينية ، والتفضيلية ، وعلاوة على معانيها المشهورة ، وهي : الترتيب ، والتعقيب ، والربط كالواو .

ومن أصناف (العاطفة) فاء لفتت نظر الدُّواني فأفرد لبحثها رسالة مستقلة ، تلك هي (الفاء الفصيحة) .

وأول ماتطالعنا هذه التسمية في تفسير (الكشاف) لجار الله الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ) .

ففي تفسير الاية الكريمة : ﴿ فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا ﴾ [1] قال : (فانفجرت : الفاء متعلقة بمحذوف . أي : فضرب فانفجرت ، أو : فان ضربت فقد انفجرت كما ذكرنا في قوله : ﴿ فتاب عليكم ﴾ [2] . وهي على هذا فاء فصيحة لا تقع الا في كلام بليغ) [3] .

وفي تفسير الآية الكريمة (أيحب أحدكم أن ياكل لحم أخيه ميْتاً فكرهتموه) [4] قال : (فكرهتموه : معناه : فقد كرهتموه واستقر ذلك . وفيه معنى الشرط . أي : إنْ صحّ هذا فكرهتموه . وهي الفاء الفصيحة) [5] .

فالزمخشري يرى ورود هذه الفاء في حالين :

الاولى : عند حذف المعطوف عليه وبقاء المعطوف .

والثانية : عند حذف الشرط وأداته وبقاء الجواب .

وعلى الرغم من أن توجيهه الثاني لم يكن مرضياً لدى بعض العلماء [6] الا أن تسميته الفاء فصيحة اخذها اللاحقون ، وتداولها كثير منهم ، ونبهوا عليها . وأشار المفسرون من بعده الى ورودها في آيات الذكر الحكيم ، واستقر مدلولها في كثير من كتب البلاغة من بعده .

ولعل أول من تلقف كلمة الزمخشرى وربط مضمونها بعلم البلاغة هو أبو يعقوب السكاكي (ت ٦٢٦ هـ) .

ففي بحث (الايجاز) من كتابه « مفتاح العلوم » قال : (وانظر الى الفاء التي تسمُى فاءً فصيحة في قوله تعالى : ﴿ فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم ﴾ كيف أفادت : فامتثلتم فتاب عليكم . وفي قوله : ﴿ فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت ﴾ مفيدة : فضرب فانفجرت . وتأمل قوله : ﴿ فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ﴾ [7] أليس يفيد : فضربوه فحيي فقلنا كذلك يحيي الله الموتى ؟) [8] .

لقد مهد السكاكي الطريق لدخول (الفاء الفصيحة) باب (الايجاز) الى (علم المعاني) في (البلاغة العربية) . وتبعه في ذكرها أكثر الذين صرفوا اهتمامهم الى (القسم الثالث) من (مفتاح العلوم) والى (تلخيص) هذا القسم الذي صنعه الخطيب القزويني (ت ٧٣٩ هـ) . وطفقوا ينبهون عليها وهم يشرحون « المفتاح » و « التلخيص » أو يعلقون عليها أو يلخصونهما [9] . زد على هذا مانجده من ملاحظات تخصها في كتب التفسير ، ومصادر بعض الفنون الادبية الاخرى .

ومما يلفت النظر في مصادر (الفاءالفصيحة) أن الاهتمام بها كان عند البلاغيين والمفسرين أزيد من غيرهم .

فالبلاغيون عدوها محسناً بلاغياً يؤدي الفصيح بها الايجاز الذى يكسب كلامه قيمة جمالية ، فتوسعوا في الكلام عليها وعلى أحوالها .

واطمأن المفسرون بهذا التوجيه ، وراحوا يخرجون عليه مجموعة من معاني الصيغ البليغة الموجزة التي دلت عليها الفاء الفصيحة في التعبير القرآني [10] .

في حين لم نجد ذلك الاهتمام في كتب النحو التي افتقرت الى الحديث الواضح عنها . وماورد في بعضها لا يعدو إشارة سريعة كان الاعتماد فيها على مثال الزمخشري والبلاغيين الذين اتبعوه [11] .

والمصادر التي ذكرها جلال الدين الدواني في رسالته تؤكد هذا الذي ذهبت اليه ، فقد سجل أسماء ثمانية «صنفات ، ستة منها من كتب التفسير والبلاغة . وهذه المصنفات هي الآتي ذكرها بحسب تسلسل ورودها في الرسالة :

- شرح صحيح البخاري ، للكرماني (ت ٧٨٦هـ)
- مفتاح العلوم ، للسكاكي (ت ٦٢٦هـ)
- شرح مفتاح العلوم ، للشريف الجرجاني (ت ٨١٦ هـ)
- حاشية على الكشاف ، لقطب الدين الرازي (ت ٧٦٦ هـ)
- حاشية على الكشاف ، للشريف الجرجاني أيضاً
- بعض شروح القصيدة المسماة بالبردة (؟)
- حاشية على تفسير الكشاف ، لابن كمال باشا (ت ٩٤٠ هـ)
- الكشاف ، للزمخشري (ت ٥٣٨ هـ) .

لقد اراد الدواني أن يجمع ما تناثر من الآراء في (الفاء الفصيحة) ويوائم بينهما فألف رسالته المختصرة .

وهي على اختصارها تضم غير قليل من اقوال العلماء في سبب تسميتها ، واحوالها ، ومواقعها . وفيها نصوص مفيدة من كلامهم ، معزوةً الى كتبهم تارة ، وغير منسوبة الى كتاب تارة اخرى .

ومن خلال هذه النصوص والآراء استطيع أن أسجل الضوابط المتعلقة بها على وفق الاتي :

اولاً - الفاء الفصيحة حرف عطف يفيد التعقيب حينما يكون المعطوف عليه مقدراً كقوله تعالى :

﴿ فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا ﴾ . أي : فضرب فانفجرت .

ثانيا - الفاء الفصيحة على رأي الاكثرين هي التي تدل على معطوف عليه محذوف مع كونه سبباً للمعطوف ، أو على شرط محذوف .

ثالثاً - سبب تسميتها « فصيحة » لم يذكره الزمخشري ولا السكاكي ، واختلف اللاحقون فيه على وجوه أشهرها ماياتي :

١ - لانها تفصح عن محذوف . أي تدل عليه .

٢ - لانها انما يعرفها الفصيح ويميزها من غيرها فسميت بذلك من باب المجاز .

٣ - جاءت هذه التسمية وصفاً لها باسم صاحبها ، كقولك : نهارك صائم ، وليلك قائم . وذلك لأنّ المتكلم مالم يكن فصيحاً لم يوردها في كلامه ، لأنّ غير البليغ لا يعرف موضع إيرادها .

إنّ هذه الرسالة هي أول بحث في الفاء الفصيحة ، يجمع فيه المؤلف آراء لمؤلفين معروفين ومغمورين ، ويناقشها .

وهي على ما تؤديه من نفع يقدره المختصون بلغة الضاد تفتقر إلى عدد أكثر مماورد فيها من النصوص الفصيحة ، والشواهد العربية التي تضم في اثنائها نماذج من هذا النوع من أنواع الفاء .

كما أنّ القارىء إذا أنعم النظر فيها يخال أنها مستلة من كتاب آخر ، وذلك لخلوها من المقدمة ، ولتضمُّن قسم من عباراتها الفاظاً تشير الى معطوف عليه ، أو مشار اليه لم تذكره الرسالة . فهي تبدأ بهذه العبارة : (وأمّا الفاء الفصيحة فهي فاء التعقيب أيضاً) . وفيها بعد ذلك : (وقال الكاشي ثمّةَ تابعاً للعلامة قطب الدين الشيرازي) ، وبعد نقل رأيه يقول المؤلف : (إلا أنه قد زيّفه العلامة ناصر الدين الترمذي ثمةَ ...) . فاستعمال (وأما) و (ثمة) و (أيضاً) يُفهم منه ماذكرت .

ومن ذلك لفظ (المصنف) المكرر في ما نقله من كلام الترمذي والتفتازاني ، ونبهتُ عليه في الحاشيتين (٣٦) و (٤٥) .

- ٢ -

اما مؤلف الرسالة فهو (١٢) محمد بن اسعد جلال الدين الصديقي الشافعي المشهور بـ (الدواني) نسبة الى قرية (دوان) من قرى (كازرون) في مشرق الدولة الاسلامية .

ولد في حدود سنة ثلاثين وثمان مئة للهجرة في (دوان) . وسكن شيراز ، وتتلمذ على شيوخها هناك ، وتنقل في تلك النواحي ، وولي القضاء على هذه الديار .

أتقن جملة من علوم اللغة والشريعة ، وتقدم في العلوم العقلية ، وتفوق بها ، واشتهر بين أبناء عصره فاخذ عنه الناس ، وارتحل اليه الطالبون من بلاد الروم ومن خراسان وماوراء النهر . وأحبه العلماء واحترموه وتكاثر عليه التلامذة . قال معاصره شمس الدين السخاوي : (وسمعت الثناء عليه من جماعة ممن أخذ عني ، واستقربه السلطان يعقوب في القضاء ، وصنف كثيراً ... مع فصاحة وبلاغة ، وصلاح وتواضع) . وقال الشوكاني : (وله شهرة كبيرة ، وحديث عظيم . وتكاثر تلامذته ، وكان من ادبهم أنه اذا تكلم نكسوا رؤوسهم تادباً . ولم يتكلم أحد منهم بشيء) .

توفي جلال الدين ، على الأرجح ، سنة ثمانٍ وعشرين وتسع مئة للهجرة بعدما ترك مصنفات في علوم شتى ، انتفع بها الناس ، ومازال اكثرها مخطوطاً . ومما طبع من مصنفاته الآتي :

- اثبات الواجب .
- حاشية على شرح القوشجي لتجريد الكلام .
- أفعال العباد .
- حاشية على تحرير القواعد المنطقية ، لقطب الدين الرازي .
- شرح العقائد ، لعضد الدين الايجي .

- ٣ -

اعتمد في اخراج الرسالة على مخطوطتين لم أقف على غيرهما في مكتبات العالم ، وهما :

١ - المخطوطة (م) :

وهي المحفوظة في مكتبة (مِلّت) في استانبول بتركيا ضمن مجموع رقمه (٤٣٥٣) وقياسه (١٠ × ١٧ سم) وهو

يشتمل على عشر رسائل [١٣] كتبت بخط اعتيادي واحد .

و (الفاء الفصيحة) هي الرسالة السادسة من هذا المجموع . وتقع في خمس صفحات تبدأ الاولى في الربع الاخير من الورقة (٤٧ و) تنتهي بآخر الورقة (٤٩ ظ) ، وعدد سطور الصفحات على التوالي هو : (٤ و ١٧ و ١٧ و ١٧ و ١٨) . وتاريخ نسخها عام ثلاث وستين وتسع مئة . ولم يدوّن عليها اسم المؤلف . وقد رمزت لها بالحرف (م) .

٢ - المخطوطة (ب) :

وهي المحفوظة في مكتبة (پرتونيال) في استانبول ضمن المجموع المرقم (٩٧٠ - ٨٩٣) ذى القياس (١٣ × ٢٠ سم) . وهو يشتمل على تسع واربعين رسالة [١٤] كتبت جميعها بخط واضح بقلم حسن بن عبد الرحيم السروي عام اثنين وثمانين وتسع مئة للهجرة في القسطنطينية .

و (الفاء الفصيحة) هي الحادية والثلاثون من هذا المجموع ، وتقع في ثلاث صفحات تضمها الورقات (١٠٦ و - ١٠٧ و) . كتب في أولها (رسالة فاء فصيحة لجلال الدواني) ، ورمزت لها بالحرف (ب) . والاخطاء الواردة في هذه النسخة اكثر مما ورد في النسخة (م) .

*****

أما الطريقة التي سلكتها في اخراج الرسالة فهي أني قمت أولًا باستنساخ المخطوطة (م) استنساخاً حرفيا من المجموع نفسه وانا في استانبول ، ثم قابلتها على النسخة (ب) ، واخترت من النصين أصوب التعبيرين حين الاختلاف بينهما ، اذ لم اجد في أحدى المخطوطتين مايرجح اتخاذها اصلًا ، وان كانت النسخة (م) اقل اخطاءً من اختها .

وبعد ذلك سرت في تخريج الآراء المقتبسة والشواهد والتعليق عليها على وفق الطريقة العلمية التي يرتضيها المحققون ، وسجلها اصحاب هذا الفن في كتبهم . ولم اجد بي حاجة الى الاطالة في ذكر ذلك .

هذا وقد اعتمدت في نسبة الرسالة الى (جلال الدين الدواني) على ماورد في المخطوطة (ب) التي ذكر عليها اسمه ، ولم اقف على مايشكك في هذه النسبة من قريب أوبعيد

[هوامش التقديم]

(١) سورة البقرة ٢ / ٦٠

(٢) سورة البقرة ٢ / ٥٤

(٣) الكشاف ١ / ١٤٤

(٤) سورة الحجرات ٤٩ / ١٢

(٥) الكشاف ٤ / ٣٧٣

(٦) كابي حيان الاندلسي (ت ٧٤٥ هـ) في البحر المحيط ١ / ٢٨٨ ، وبهاء الدين السبكي (ت ٧٧٣ هـ) في عروس الافراح ٣ / ١٩٨ .

(٧) سورة البقرة ٢ / ٧٣

(٨) مفتاح العلوم ص ١٣٤ .

(٩) ينظر على سبيل المثال : شروح التلخيص ٣ / ١٩٨ (وهي للتفتازاني ، وللسبكي ، ولابن يعقوب المغربي ، مع حاشية الدسوقي على شرح التفتازاني) .

(١٠) ينظر على سبيل المثال : تفسير أبي السعود ١ / ٩٨ و ٢ / ١٤٨ و ١٧٤ و ٥ / ١٠٣ .

(١١) ينظر : التصريح على التوضيح لخالد الأزهرى ٢ / ١٥٣ وتعليق ياسين العليمي على عبارته وقد اعتمد فيه على كلام القزويني في (التلخيص) ، والتفتازاني في (شرح التلخيص) .

(١٢) تنظر ترجمة حياته في : الضوء اللآمع ، للسخاوي ٧ / ١٣٣ ، والنور السافر ، لابن العيد روس ص ١٣٣ وشذرات الذهب ، لابن العماد الحنبلي ٨ / ١٦٠ ، والبدر الطالع ، للشوكاني ٢ / ١٣٠ ، والاعلام للزركلي ٦ / ٢٥٧ .

(١٣) تنظر أسماء الرسائل في (مجموعات مخطوطة في مكتبات استانبول) للدكتور طه محسن ص ٩٠ وما بعدها

(١٤) ينظر المصدر السابق ص ٥٣ .

النص المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم
وبه نستعين [١]

أما [٢] الفاء الفصيحة فهي فاء التعقيب أيضاً عند كون المعطوف عليه مقدراً ، نحو قوله تعالى : ﴿ فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت ﴾ [٣] . أي : فضرب فانفجرت . كذا [٤] قال الكرماني [٥] في أوائل « شرح الصحيح » [٦] وعليه المفهوم من كلام السكاكي [٧] [٤٨

و] في أوائل بحث الايجاز [٨] .

وقال الكاشي [٩] ثمة تابعاً [١٠] للعلامة قطب الدين [١١] الشيرازي [١٢] : (فالفاء الفصيحة هي الفاء التي حذف معها [١٣] المعطوف عليه مع كونه سبباً للمعطوف من غير تقدير حرف الشرط . فان لم يحذف المعطوف عليه لا تسمى فصيحة . بل إنْ [١٤] كان سبباً للمعطوف تسمى فاء السبب ، والا ففاء التعقيب [١٥] . وان كان محذوفاً ولم يكن سبباً لا تسمى فصيحة أيضاً . وان كان المعطوف عليه شرطاً لا تسمى فصيحة ايضاً . بل جزائية سواء حذف المعطوف عليه [١٦] او [١٧] لم يحذف ، وانما سميت [١٨] فصيحة لانها تفصح عن محذوف . أي تدل عليه . واما لأنها انما [١٩] يعرفها الفصيح [٢٠] ويميزها [٢١] عن [٢٢] غيرها . فسميت فصيحة بالمجاز) . الى هنا كلامه . وهو أولى وأفصح للمراد [٢٣] من كلام الكرماني [٢٣] .

الا أنه قد زيفه العلامة ناصر الدين الترمذي [٢٤] ثمة . وتبعه الفاضل سعد الدين [٢٥] وسيد المحققين [٢٦] قدس سرهم .

قال الترمذي [٢٧] : (واعلم ان الفاء التي تدل على معطوف عليه [٢٨] : محذوف أو شرط محذوف [٢٩] تسمى فاء الفصيحة عند علماء علم [٣٠] المعاني تسميةً باسم صاحبها ، كقولك : نهارك صائم ، وليلك قائم . وذلك لان المتكلم مالم يكن فصيحاً لم يورد [٣١] هذه الفاء في كلامه ، لانه لا يعرف موضع [٣٢] ايراده . نحو قوله تعالى [٣٣] : ﴿ فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه ﴾ . أي : فضرب فانفجرت [٣٤] . أو : فان ضربت [٣٥] فقد انفجرت [٤٨ ظ] والمصنف [٣٦] اختار الاول [٣٧] لان في تقدير الشرط كثرة الاضمار . ومن زعم ان الفاء على تقدير الشرط ليست بفصيحة انما هي [٣٨] جزائية فقد وهم ، لان كونها [٣٩] جزائية لا ينافي كونها فصيحة ، كما لا ينافي كونها للتعقيب والتسبب اذا قدرت : فضرب فانفجرت . وقد سماها الشيخ جار الله [٤٠] على التقديرين فصيحة ، وكفاك به [٤١] قدوة) . انتهى كلامه .

وقال التفتازاني : (قد جعل [٤٢] صاحب « الكشاف » الفاء فصيحة [٤٣] على تقديرى [٤٤] شرط محذوف ومعطوف عليه محذوف ، لافصاحها عن المحذوف ، أو وصفاً لها بوصف صاحبها كالكتاب الحكيم ، أو لكونها فصيحة في نفسها باعتبار ما تفيد من المعنى . والمصنف [٤٥] لما اقتصر على الوجه [٤٦] الثاني لما فيه من تقليل الحذف توهم بعضهم أنّ تسميتها بالفصيحة انما هي على هذا التقدير ، اذ على تقدير الشرط تكون جزائية لا [٤٧] فصيحة . وغفل عن [٤٨] أن كونها فصيحة بناءً على افادة المعنى البديع . والوقوع في ذلك الموقع الحسن لا ينافي كونها جزائية في أصلها ، كما لا ينافي كونها عاطفة ، وأن المشهور فيما بينهم في الفاء الفصيحة ما يقع هذا الموقع من الجزاء ، حتى جعلوا العَلم [٤٩] في قول الشاعر [٥٠] :

قـــالـــوا : خـــراســـانُ اقْصى مـــايُـــراد بنـــا
ثم القفـــولُ فقـــد [٥١] جئنـــا خـــراســـانـــا

أي : إنْ كان اقْصى المراد بنا خراسان [٥٢] فقد جئناها . فلو ادعي أن الفصيحة انما هي هذه لم [٥٣] يبعد) . انتهى كلام السعد أيضاً .

وسجله الشريف في شرحه [٥٤] .

وعليه [٤٩ و] كلام قدلب المحققين [٥٥] محمد الرازي قدس سره [٥١] في حواشي « الكشاف » حيث [٥٦] قال :(إنّ [٥٧] الفاء الفصيحة على رأي هي التي دلت على محذوف هو سبب لما بعدها سواء كان شرطاً أو معطوفاً عليه) . انتهى المراد من كلامه . وهو لطيف ، ونقله [٥٨] الشريف في « شرح المفتاح » .

ولكن المفهوم من كلام الشريف في أوائل « حاشية الكشاف » أنها هي فاء السبب كـ (زيد فاضل فاكرمه) حيث [٥٦] قال عند قول العلامة [٥٩] في أول [٦٠] الكشاف بعد تعظيم الحق تعالى بانزال [٦١] القرآن وغيره : فسبحان [٦٢] : (هذه الفاء فصيحة من باب « فقد جئنا خراسان ... » أي : اذا كان القرآن مع علو شانه ، ورفعة مكانه ، وكونه أقرب الاشياء الى الله تعالى محدثا فليتعجب [٦٣] المتعجبون من تفرده بصفة القدم) . انتهى كلامه .

وهو فاء السبب [٦٤] كما نقلناه من الرضي [٦٥] فمثل [٦٦] ذلك منه غير مرضي . فليتامل . ورأيت في بعض شروح القصيدة المسماة بـ « البردة » [٦٧] أن الفاء الفصيحة هي التي [٦٨] تدخل على مُسبَّب شيء في الوجود فتفصح عن وجود الشيء [٦٩] وافادة [٧٠] ترتبه على سببه) انتهى الكلام .

وقال أفضل المحققين شمس الملة والدين ابن كمال باشا زاده [٧١] ، مد الله ظله [٧٢] في حواشيه

على « حاشية الكشاف » [72] انّ الفاء الفصيحة تتنوع بتنوع ما دل عليه من المحذوف . فتارة يكون المحذوف أمراً أو نهياً [73] كما في قوله تعالى : ﴿ فقد جاءكم بشير ونذير ﴾ [74] أي : لا تعتذروا فقد جاءكم . وتارة يكون معطوفاً عليه [٤٩ ظ] كما في قوله تعالى : ﴿ فانفجرت ﴾ . وتارة يكون [75] شرطاً كما [76] في قوله تعالى : ﴿ فهذا يوم البعث ﴾ [77] أي : ان كنتم منكرين للبعث فهذا [78] يوم البعث أي : قد تبين بطلان قولكم كقوله : قالوا خراسان أقصى ما يراد بنا ... البيت) . الى هنا [79] كلامه ، فظاهر [80] فضل مقاله .

نعم ، يرد على كلامه أنّ الظاهر منه أن قوله ﴿ فانفجرت ﴾ من قبيل ما يكون المعطوف عليه فيه [81] محذوفاً ، ولا يكون من الثالث [82] .

وقد نقلنا [83] من العلامة الترمذي [84] أن فاءه [85] فصيحة بتقدير الشرط أيضاً كما قال [86] صاحب « الكشاف » في تفسير ذلك المقام : (إنّ الفاء [87] متعلقة بمحذوف ، أي : فضرب فانفجرت ، أو : فان ضربت فقد انفجرت [88] كما في قول الله تعالى [89] : ﴿ فتاب عليكم ﴾ [90] . الآية . وهي على هذا فاء فصيحة لا تقع الا [91] في كلام بليغ) [92] . الى هنا انتهى كلامه .

فتعين أن ذلك التوزيع والتعيين ليس محل الترويع والتسجين . [93]

ثم انهم اتفقوا على ان البيت العلم [94] فيه [95] بتقدير الشرط . وجواز تقدير المعطوف عليه أو الامر مما لا يخفى على ذوى النهى هكذا : فصممنا [96] على ذلك . أو : فلنتهيا للقفول فقد جئنا [97] . فليتامل [98] .

ثم انه قد تلخص مما [99] تلوناك [100] أنها من قبيل العاطفة في بعض المواضع ، ومن السببية في بعض ، ومن قبيل [101] التعليلية في آخر [102] . فليكن ذلك [103] على ذكر منك .

بسطنا الكلام فيها لانها محل الاضطراب على ما سمعت [104] .

تمت [105] في يوم الثالث [106] في وقت الضحى ، في أواخر سنة [107] ثلاث وستين وتسع مئة .

هوامش النص المحقق

(١) ب : وبه العون .
(٢) ب : وأما
(٣) سورة البقرة ٢ / ٦٠ (وإذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل أناس مشربهم كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا في الارض مفسدين) .
(٤) ب : وكذا .
(٥) محمد بن يوسف بن علي الكرماني . عالم بالحديث . له : « شرح صحيح البخاري » . توفي سنة ٧٨٦ هـ . ينظر الاعلام ، للزركلي ٨ / ٢٧ .
(٦) ينظر : شرح صحيح البخاري ، للكرماني ١ / ٥٣ - ٥٤ . ولم يصرح بانهاء فاء التعقيب .
(٧) أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي المشهور بالسكاكي المتوفى سنة ٦٢٦ هـ . عرف بكتابه « مفتاح العلوم » ١٣٤ ينظر : بغية الوعاة ، للسيوطي ٢ / ٣٦٤
(٨) مفتاح العلوم ص ١٣٤ . ولم يصرح السكاكي بانها فاء التعقيب .
(٩) يحيى بن أحمد . عالم بالحساب والادب . كان حيا سنة ٢٤٥ هـ . له « شرح مفتاح العلوم » ينظر : الاعلام ٧ / ١٦٢ ، وكشف الظنون ٢ / ٤٨١٠ .
(١٠) ب : مانعا . تحريف . وثمة : هناك . وفي العبارة ايجاز مخل . ولعله يقصد في (شرح المفتاح) للكاشي
(١١) سقط من ب لفظ (الدين)
(١٢) محمود بن مسعود . قاص ، عالم بالعقليات . له « مفتاح المفتاح » في البلاغة . توفي سنة ٧١٠ هـ . ينظر : الاعلام ٨ / ٦٥ .
(١٣) ب : التي صرف منه . تحريف .
(١٤) ب : اذا
(١٥) ب : انعقيب . تحريف .
(١٦) عليه : ليست في ب
(١٧) كذا في المخطوطين بلفظ « او » والوجه هنا « أم » المعادلة . [*] ولكننا نرى أن شرط (ام) أن ترد همزة التسوية بعد كلمة سواء . (المورد)

(١٨) ب : سمي . تحريف .
(١٩) انما : سقط من ب .
(٢٠) م : الفاصح
(٢١) ب : أي يميزها
(٢٢) كذا في المخطوط : عن . والوجه هنا : من . (٢٢) والصواب ان يقول المؤلف (وافصح عن المراد) ، إذ يقال افصح عن الامر ، ولا يعدى اسم التفضيل (افصح) باللام
(٢٣) ب : الرماني . تحريف .
(٢٤) من شراح « مفتاح العلوم » كان معاصراً لقطب الدين الشيرازي المتوفى سنة ٧١٠ هـ . ينظر : كشف الظنون ٢ / ٤٨١
(٢٥) مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني . له في البلاغة المطول شرح التلخيص و (المختصر) توفي سنة ٧٩٣ هـ . ينظر : الاعلام ٨ / ١١٣ .
(٢٦) هو لقب الشريف الجرجاني علي بن محمد بن علي من علماء العربية له حواش على « المطول » للتفتازاني . توفي سنة ٨١٦ هـ . ينظر : الاعلام ٥ / ١٥٩ .
(٢٧) قال الترمذي : ليس في ب .
(٢٨) عليه : ليس في المخطوطين . وهي زيادة يستقيم بها الكلام .
(٢٩) أو شرط محذوف : ليس في ب
(٣٠) علم : ليس في ب
(٣١) م : يرد . تحريف .
(٣٢) ب : مواضع .
(٣٣) اختصر في المخطوطين لفظ (تعالى) بالحرفين (تع)
(٣٤) سقط من ب : منه اي فضرب فانفجرت .
(٣٥) ب : اضرب . تحريف
(٣٦) في المخطوطين : (والنص) وهو اختصار لما أثبته . ويعني به هنا السكاكي صاحب (مفتاح العلوم)
(٣٧) يعني بالاول : المعطوف المحذوف
(٣٨) م : هن . تحريف
(٣٩) م : كونه . تحريف .
(٤٠) محمود بن عمر بن محمد الزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨ هـ . له (الكشاف) في التفسير ، و (المفصل) في النحو ، وغيرهما . ينظر : أنباه ، الرواة ، للقفطي ٣ / ٢٦٥ . وسياتي ذكر رأيه .
(٤١) به : ليس في ب
(٤٢) في ب : (قال) بدلاً من (قد جعل) .
(٤٣) ب : الفصيحة
(٤٤) ب : تقديرين .
(٤٥) اختصر اللفظ في المخطوطين بلفظ (والنص) . ويعني بالمصنف هنا السكاكي صاحب (مفتاح العلوم) .
(٤٦) ب : لما اختار الوجه .
(٤٧) لا : ليست في ب .
(٤٨) عن : ساقطة من م
(٤٩) العلم ، لعل المقصود به : الشاهد في البيت المشهور . وقد ورد اللفظ في (المفصل) للزمخشري ص ٤٢ في حديثه عن حذف المضاف ، فقال : (والعلم فيه قوله تعالى : واسال القرية) قال ابن يعيش شارحاً كلامه : (وقوله : والعلم فيه ، يريد أنّ الاية قد اشتهر أمرها بذلك حتى صارت علماً على جواز حذف المضاف ...) شرح المفصل ٣ / ٢٣ . وينظر : الطراز ، ليحيى العلوي ٢ / ٨ .
(٥٠) هو العباس بن الاحنف من أبيات قالها لما خرج مع الرشيد . ينظر : ديوانه ص ١٦٢ ، والمطول على التلخيص ، للتفتازاني ص ٢٨٩ .
(٥١) ب : قد . من غير واو . تحريف .
(٥٢) ب : خراسانا . تحريف .
(٥٣) ب : لما . تحريف
(٥٤) أي في (شرح مفتاح العلوم) للسكاكي كما سياتي .
(٥٥) ب : قطب الدين . وهو ايضاً لقب الرازي : محمد بن محمد . كان عالماً بالحكمة والمنطق . له حاشية على « الكشاف » للزمخشري . توفي سنة ٧٦٦ هـ . ينظر : الاعلام ٧ / ٢٦٨
(٥٦) قدس سره : ليس في ب . (٥٦) الصواب : إذ لان (حيث) ظرفية ولا تستعمل للتعليل وهو المقصود بها

هنا .

(٥٧) ان : ليس في م

(٥٨) ب : وقد نقله .

(٥٩) أي : الزمخشري . وتقدير الكلام : حيث قال عند قول العلامة فسبحان

(٦٠) من (حاشية الكشاف) الى (في أول) ليس في ب .

(٦١) ب : حيث بانزال . تحريف .

(٦٢) قال الزمخشري في مقدمة الكشاف : (فسبحان من استاثر بالاولية والقدم ، ووسم كل شيء سواه بالحدوث عن العدم) . وتعليق الشريف في النصّ الاتي هو على لفظ (فسبحان) للزمخشري

(٦٣) ب : لليتمجب . تحريف

(٦٤) م : التسبب . تحريف

(٦٥) محمد بن الحسن الرضي الاستراباذي . عالم بالعربية . اشتهر بكتابه « شرح الكافيه » في النحو . توفي سنة ٦٨٦ هـ . ينظر : الاعلام ٦ / ٣١٧ . هذا وقد تكلم الرضي على الفاء التي تكون جواباً لشرط مقدر مع الاداة . ولم يسمها (الفصيحة) . قال في شرح الكافية ٢ / ٣٦٦ عن الفاء التي لغير العطف انها (لا تخلو من معنى الترتيب . وهي التي تسمى فاء السببية . وتختص بالجمل ، وتدخل على ما هو جزاء مع تقدم كلمة الشرط نحو : ان لقيته فاكرمه . ومن جاءك فاعطه . وبدونها ، نحو : زيد فاضل فاكرمه .....) .

(٦٦) ب : مثل . من غير فاء . تحريف .

(٦٧) البردة : قصيدة الشاعر كعب بن زهير ذات المطلع :

بانت سعاد فقلبي اليوم متبولُ   متيَّمٌ اثرها لم يفد مكبول

وقد ألقاها بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم . ولها شروح كثيرة .

(٦٨) التي : ساقطة من ب .

(٦٩) الشيء : ساقطة من ب .

(٧٠) م : وافادت . تحريف

(٧١) زادة : ليس في م . وابن كمال هو أحمد بن سليمان . قاض من العلماء بالعربية والفقه . توفي سنة ٩٤٠ هـ . ينظر : الاعلام ١ / ١٣٠ .

(٧٢) م : مد ظله .

(٧٣) م : فتارة يكون أمراً ونهياً .

(٧٤) المائدة ٥ / ١٩ : (يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولانذير فقد جاءكم بشير ونذيرٌ والله على كل شيء قدير) . وفي نسخة ب : بشيراً ونذيراً . تحريف .

(٧٥) ب : وتكون تارة

(٧٦) كما : ساقط من م

(٧٧) الروم ٣٠ / ٥٦ : (وقال الذين أتوا العلم والايمان لقد لبثتم في كتاب الله الى يوم البعث فهذا يوم البعث ولكنكم كنتم لا تعلمون)

(٧٨) للبعث فهذا : ساقط من ب

(٧٩) من (كقوله) الى (هنا) ساقط من ب . هذا والعبارة المتقدمة هي من كلام سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩٣ هـ) في حواشيه على « التصريف » للعزي ص ١٥٩ - ١٦٠ (ينظر : دراسات لا سلوب القرآن الكريم ٣ / ٢٤٨) .

(٨٠) م : فطار .

(٨١) في : ساقط من ب .

(٨٢) أي مما حذف فيه الشرط

(٨٣) ب : نقلناه .

(٨٤) ب . الرازي . وتقدم في أول الرسالة كلام الترمذي واحتجاجه برأي الزمخشري

(٨٥) ب : فاء . تحريف .

(٨٦) ب : كما في قول .

(٨٧) الفاء : ساقط من ب .

(٨٨) سقط من ب : أو فان ضربت فقد انفجرت .

(٨٩) ب : كما في قوله . وعبارة الكشاف ١ / ١٠٨ : (كما ذكرنا في قوله : فتاب عليكم ...)

(٩٠) سورة البقرة ٢ / ٥٤ : (واذ قال موسى لقومه ياقوم انكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم)

(٩١) م : الى . تحريف .

(٩٢) الكشاف ١ / ١٠٨ .

(٩٣) كذا في المخطوطين . ولا أرى العبارة مناسبة لسياق الكلام .
(٩٤) لعله يقصد بلفظ (العلم) موطن الشاهد في البيت الذي تقدم في أول الرسالة ، وهو : (قالوا خراسان أقصى . . . أو المقصود به (المشهور) .
(٩٥) في المخطوطين : فيها . وما أثبته يناسب السياق .
(٩٦) م : فصممت . وما أثبته يناسب السياق . وهو ساقط من ب
(٩٧) هذه الجملة هي تقدير لمحل الشاهد في البيت الشعر المتقدم التنبيه عليه .
(٩٨) من (هكذا) الى (فليتامل) ساقط من ب .
(٩٩) م : ما . تحريف .
(١٠٠) كذا في المخطوطين . والوجه . تلونا عليك .
(١٠١) من (العاطفة) الى (قبيل) ساقط من ب .
(١٠٢) ب : في بعض .
(١٠٣) ذلك : ساقط من ب .
(١٠٤) كذا في المخطوطين : (سمعت) وكان الرسالة أمليت على كاتبها .
(١٠٥) آخر المخطوط ب : (تمت الرسالة الفاء الفصيحة بعون الله المنان . اللهم ارحم لكاتبه ولقارئه ولجميع المؤمنين والمؤمنات . أمين) .
(١٠٦) في م : الثلث . وما أثبته هو الرسم الصحيح .
(١٠٧) في م : في أواخر في سنة . وحذفت « في » الثانية ليستقيم التعبير .

المصادر

- ارشاد العقل السليم الى مزايا القرآن العظيم (تفسير القرآن الكريم) أبو السعود العمادي ، مصر ١٩٥٢ م .
- الاعلام ، خير الدين الزركلي (جـ ٧) الطبعة الثانية .
- انباه الرواة على أنباه النحاة ، القفطي (جـ ٣) تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم . القاهرة ١٩٥٥ م
- البحر المحيط (تفسير القرآن الكريم) أبو حيان النحوي . القاهرة ١٣٢٨ هـ .
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، السيوطي ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ، القاهرة ١٩٦٤ م .
- دراسات لاسلوب القرآن الكريم ، محمد عبد الخالق عظيمه ، القاهرة ١٩٧٢ م .
- ديوان العباس بن الأحنف ، مطبعة الجوائب ١٢٩٨ هـ .
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، ابن العماد الحنبلي ، القاهرة ١٣٥١ هـ .
- شرح التصريح على التوضيح ، ياسين العليمي ، القاهرة .
- شرح صحيح البخاري ، الكرماني (جـ ١) مصر ١٩٣٩ م .
- شرح الكافي ، الرضي الاسترابادي ، ١٣١٠ هـ .
- شرح المفصل ، ابن يعيش الحلبي ، ادارة الطباعة المنيرية ، مصر ، ب . ت .
- شرح التلخيص (وهي لبهاء الدين السبكي ، ولسعد الدين التفتازاني ولابن يعقوب المغربي) جـ ٣ ، مصر .
أ - الضوء اللامع لاهل القرن التاسع ، شمس الدين السخاوي ، بيروت
ب - الطراز ... يحيى بن حمزة العلوي (ت ٧٤٩ هـ) ، القاهرة ١٩١٤ م .
- عروس الافراح ، للسبكي = شروح التلخيص .
- الكشاف ، (تفسير القرآن الكريم) الزمخشري ، القاهرة ١٩٥٣ م .
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، ملا كاتب جلبي ، القاهرة ١٣١٠ هـ .
- مجموعات مخطوطة في مكتبات استانبول ، الدكتور طه محسن ، الكويت ١٩٨٥ م .
- المطول على التلخيص ، التفتازاني ، استانبول ١٣٣٠ هـ .
- مفتاح العلوم ، السكاكي ، القاهرة .
- المفصل في النحو ، الزمخشري ، كرسنيانيا ١٨٤٠ م .
- النور السافر عن أخبار القرن العاشر ، ابن العيدروس ، بغداد ١٩٣٤ م .

شعر
ابن حزم الاندلسي

جمع وتحقيق
عبد العزيز ابراهيم

القسم الثالث

- (١٠٣) -

١ ـ أتيتني وهلالُ الجو مُضطلعٌ
قُبيلَ قرعِ النصارى للنواقيس

٢ ـ كحاجب الشيخ عمَّ الشيبُ أكثره
وأخمص الرجل في لُطفٍ وتقويس

٣ ـ ولاح في الافق قوسُ الله مكتسباً
من كلِّ لونٍ كأذناب الطواويس

التخريج / الطوق / ١٧٣
وينظر الرسائل ١ / ٢٨٢ ، والقاسمي / ٢٣٨
قال : ابن حزم في باب (قبح المعصية) وإن للشعراء من لطف التعريض عن الكناية لعجباً .. وأقول قطعة منها :
ويرى د . احسان عباس بان (التعريض في هذه القطعة قد ضاع مع ابيات سقطت منها .)

- (١٠٤) -

(بسيط)

١ ـ تنوبُ عن بهجةِ الانوار بهجتُهُ
كما تنوبُ عن النيران أنفاسي

التخريج / الطوق / ١٢٢
وينظر الرسائل ١ / ٢٢١ ، والقاسمي / ١٧٦
قال ابن حزم في باب (البين) : وفي ... الوداع أقول شعراً منه :

- (١٠٥) -

(متقارب)

١ ـ جرى الحبُّ مني مجرى النفَسْ
وأعطيتُ عيني عِنانَ الفرس

٢ ـ وفي سيِّدٍ لم يزل نافراً
وزنجيةٌ حاذ لي في الخلش

٣ ـ فقلتُ لهُ غالباً راحةً
فسرادُ أليلاً بقلبي النبش

٤ ـ وكانَ فؤادي كنبتٍ هشيمٍ
يبيسٍ رمى فيه رامٍ قبس

٥ ـ وبـ جوهر الصين سُحقاً فقد
غنيتُ بياقوتة الاندلس

التخريج / الطوق / ٩٠
وينظر الرسائل ١ / ١٨٢ ، والقاسمي / ١٣٧
البيت (٣) : أليلا : قال الخليل : الَّ ، يئلُّ ، أليلا : وما يجد الإنسان من وجع الحمى في جسده دون الانين .
ـ ينظر معجم العين (ألّ) ٨ / ٣٦١ .
قال ابن حزم في باب (الوصل) : قلت : (الابيات الاربعة الاولى) ، ثم ذكر ومنها : (البيت الخامس) .

- (١٠٦) -

(سريع)

١ ـ كم دُرْتُ حول الحبِّ حتى لقد
حصلتُ فيه كحصولِ الفراش

٢ ـ تعشو الى الوصلِ دواعي الهوى
كما سرى نحو سنا النار عاش

٣ ـ علَّلني بالوصل من سيِّدي
كمثلِ تعليل الظماء العطاش

٤ ـ لا توقف العينُ على غايةٍ
فالحسنُ فيه مستزيدٌ وباش

التخريج / الطوق / ٩٧

وينظر الرسائل ١ / ١٩٠ والقاسمي / ١٤٤ — ١٤٥

البيت (٤) : (وفاش) بدلاً من (وباش) في الرسائل . وفي القاسمي (وناش) قال ابن حزم في باب (الوصل) : أقول شعراً ، منه : (البيت الاول)

ومنه : (الثاني) ، ومنه : (الثالث) ، ومنه (الرابع)

— (١٠٧) —

(رمل)

١ — قانص الفرصةَ واعلمْ انهـا
كمضيِّ البرقِ تمضي الفُرصُ
٢ — كم أمور أمكنتْ أمهلهـا
هي عندي إذ تـولّتْ غصصُ
٣ — بادرِ الكنزَ الذي ألفيتَهُ
وانتهزْ صيداً كبازٍ يقتنصُ

التخريج / الطوق (ط ٢) / ٧٣

وينظر الرسائل ١ / ١٥٨ ، والقاسمي / ١١٣

البيت (١) : (غافص) في الطوق . و(غافض) في الرسائل بدلاً من (قانص) . (أنه) بدلاً من (أنها) في القاسمي .

البيت (٢) : (أهملها) بدلاً من (أمهلها) في الرسائل .

البيت (٣) : (صبراً) بدلاً من (صيداً) في الطوق (ط ١)

— (١٠٨) —

(طويل)

١ — حفيتُ عن الابصارِ والوجدُ ظاهرٌ
فاعجب باعراضٍ تبينُ ولا شخصُ
٢ — غدا الفلكُ الدوّارُ حلقةَ خاتمٍ
مُحيطٍ بما فيه وأنتَ لَهُ فَصُّ

التخريج / الطوق / ١٢٠

ويُنظر الرسائل ١ / ٢١٨ ، والقاسمي / ١٧٣

قال ابن حزم في باب (البين) : واقول شعراً منه :

— (١٠٩) —

(سريع)

١ — إذا أنا بلّغتْ نفسي المنى
من رشاً ما زال لي ممرضا
٢ — فما أبالي الكرهَ من طاعةٍ
ولا أبالي سخطاً من رضا

٣ — إذا وجدتُ الماءَ لابدّ أنْ
أطفيَ به مشعلَ جمرِ الغضا

التخريج / الطوق / ٧٥

وينظر الرسائل ١ / ١٦٠ ، والقاسمي / ١١٥

قال ابن حزم في باب (المخالفة) : وفي ذلك أقول أبياتاً منها :

— (١١٠) —

(بسيط)

١ — أسامِرُ البدرَ لَمّا أبطأتْ وأرى
في نوره من سَنا إشراقها عَرَضا
٢ — فبتُّ مشترطاً والودُّ مختلطاً
والوصلُ منبسطاً والهجرُ منقبضا

التخريج / الطوق / ٩١

وينظر الرسائل ١ / ١٨١ ، والقاسمي / ١٣٦

البيت (٢) : الشطر الاول منه قلق . ولذا يرى د . احسان عباس لو يقرأ « فبت مختلطاً والود مشترطاً » لكان ذا معنى .)

قال ابن حزم في باب (الوصل) : وفيه أقول قطعة منها :

— (١١١) —

(طويل)

١ — وخذني عصا موسى وهاتِ جميعهم
ولو انهم حيّاتُ ضالٍ نضانضُ
٢ — يـذيمون في عيبي عجائب جَمّةً
وقد يتمنى الليثُ والليثُ رابضُ
٣ — ويرجونَ ما لا يلفون كمثلِ ما
يرجى مُحالًا في الإمامِ الروافضُ
٤ — ولو جلدي في كل قلبٍ ومهجةٍ
لما أثرتْ فيها العيونُ المرائضُ
٥ — أبتْ عن دنيِّ الوصفِ ضريبة لازبٍ
كما أبتِ الفعلَ الحروفُ الخوافضُ
٦ — ورأيي لَهُ في كلِّ ما غاب مسلكٌ
كما تسلكُ الجسمَ العروقُ النوابضُ
٧ — يبينُ مدبَّ النملِ في غيرِ مُشكلٍ
ويسترُ عنهم للقَبولِ المرابضُ

التخريج / الطوق / ١١٣-١١٤

ينظر الرسائل ١ / ٢١١ - ٢١٢ ، والقاسمي / ١٦٧

البيت (٢) : (يُريفون في عيني) بدلاً من (يذيمون في عيبي) في

الطوق .

البيت (٧) :(للقيول) بدلًا من (للقبول) في الرسائل .

قال ابن حزم في باب (الوفاء) : وخاطبت بقصيدتي .. منها : (البيت الاول) ، ومنها : (البيت الثاني) ، ومنها : (الثالث) ، ومنها (الرابع والخامس) ومنها (السادس والسابع) .

— (١١٢) —

(طويل)

١ — وهـل يـامنَ النسـوان غـيرُ مغفـلٍ
جهـولٍ لاسبـاب الـردى متـارِضِ

٢ — وكم واردٍ حـوضـاً من المـوتِ أسـودٍ
تـرشفـه من طيبِ الطعم أبيضِ

التخريج / الطوق / ٨٤

وينظر الرسائل ١ / ١٧٢ ، والقاسمي / ١٢٨

البيت (١) : (متعرض) بدلًا من (متارِضٍ) في الرسائل .

والمتارِض : ماخوذ من الفعل يتارضُ ، أي يتصدى ويتعرض .

ـ ينظر الصحاح للجوهري (أرض) ٣ / ١٠٦٤

قال ابن حزم في باب (الواشي) : وفي ذلك أقول .. قطعة منها :

—(١١٣)

(طويل)

١ — بـذلتَ لي الاعـراضَ والـدهـرُ مقبـلٌ
وتبـذلُ لي الاقبـالَ والـدهـرُ مُعـرِضُ

٢ — وتبسطني إذ ليس ينفـع بسطكمْ
فهـلا أبحت البسط إذ كنتَ تقبضُ

التخريج / الطوق / ١٢٣

وينظر الرسائل ١ / ٢٢٣ ، والقاسمي / ١٧٨

قالهما ابن حزم في باب (البين)

—(١١٤)

(طويل)

١ — وقـد كنتَ تلقـاني بـوجـهٍ لقـربـهِ
تـدانٍ وللهجـرانُ عن قـربـه سخطُ

٢ — ومـا تكـرهُ العتبَ اليسـيرَ سجيّتي
عـلى أنـه قـد عيب في الشعـر الـوَخْطُ

٣ — فقد يُتعب الإنسانُ في الفكـر نفسهُ
وقـد يحسن الخيـلانُ في الـوجـه والنقطُ

٤ — تـزين إذا قلّتْ ، ويفحشُ أمـرُهـا
إذا أفرطت يـومـاً ، وهل يُحمدُ الفـرطُ

٥ — أعـدّهُ فقـد أضحى لفـرطِ همـومـهِ
يُبكيّ لـه القـرطـاسُ والحبـرُ والخطُّ

التخريج / الطوق / ٦٨ — ٦٩

ويُنظر الرسائل ١ / ١٥٤ ، والقاسمي / ١٠٩

البيت (١) : (تراضٍ) بدلًا من (تدانٍ) في الرسائل .

البيت (٢) :الوخطُ : الشيبُ — ينظر العين (وخط) ٤ / ٢٩٣

البيت (٥) :(إذا) بدلًا من (له) في الطوق

قال ابن حزم في باب (الطاعة) : وأقول شعراً .. منه : (الابيات الاربعة) ثمّ ذكر ومنه : (البيت الخامس) .

(بسيط)

-(١١٥)-

١ — زاز الخيـالُ فتىً طـالتْ صبـابتُـهُ
عـلى احتفـاظ من الحـراس والحفظـهْ

٢ — فبتّ في ليلتي جـذلانَ مبتهجـاً
ولـذّةُ الطيبِ تُنسي لـذة اليقظـهْ

التخريج / الطوق / ١٣١

وينظر الرسائل ١ / ٢٣٣ ، والقاسمي / ١٨٨ قالهما ابن حزم في باب (القنوع) .

—(١١٦)—

(طويل)

١ — وقـد سقطَ العتبُ المقـدّمُ وامحّى
وجـاءتْ جُيـوشُ البـينِ تجـري وتُسـرعُ

٢ — وقـد دُعَز البـينُ الصدود فـراعـهُ
فـولّ فمـا يـدرى لـه اليومَ مـوضـعُ

٣ — كـذئبٍ خـلا بـالصيدِ حتى أضلّـهُ
هـزيـزٌ لـه من جـانب الغيـل مَطلـعُ

٤ — لئن سرّني في طـرده الهجْـر أنّني
لابعـاده عنّي الحبيبَ لمـوجـعُ

٥ — ولابـدُّ عند المـوتِ من بعضِ راحـةٍ
وفي غِبّهـا المـوت الـوحيّ المصّـرعُ

التخريج / الطوق / ١٢٢

وينظر الرسائل ١ / ٢٢٢ ، والقاسمي / ١١٧

البيت (٣) : (أظلّه) بالظاء بدلًا من الضاد في الرسائل .

البيت (٥) : (الوحي) بدلًا من (الوحيّ) في القاسمي .

قال ابن حزم في باب (البين) : وفيه أقول شعراً ، منه :

—(١١٧)—

(طويل)

١ ـ عزيزٌ عليَّ اليومَ قطعُ كتابكم
ولكنَّهُ لم يلْفَ للودِّ قاطعُ
٢ ـ فآثرتُ ان يبقى ودادٌ وينمحي
مدادٌ فإنَّ الفرع للاصلِ تابعُ
٣ ـ فكم من كتابٍ فيه ميتةُ رَبِّه
ولم يدره إذ نمقته الاصابعُ

التخريج / الطوق / ٥٦
وينظر الرسائل ١ / ١٣٩ ، والقاسمي / ٩٤
البيت (٢) : (يمتحي) بدلاً من (ينمحي) في الرسائل
قالها ابن حزم في باب (المراسلة)

ـ (١١٨) ـ

(طويل)

١ ـ مُخيرُ الأمورِ السالفاتِ على الهدى
وشرُّ الامورِ المحدثاتِ البدائعُ

التخريج / الغيث المسجم في شرح لامية العجم ١ / ٦٤ ـ ٦٥
قال الصفدي : ولابن حزم .. أبيات عينية ..
أضربتُ عن اثباتها لطولها إلا انه ختمها بقوله :

ـ (١١٩) ـ

(طويل)

١ ـ وذي عِلّةٍ أعيا الطبيبَ علاجُها
ستوردُني لا شكَّ منهلَ مصْرعي
٢ ـ رضيتُ بأن أضحي قتيلَ ودائهِ
كجارعِ سمٍّ في رحيقٍ مُشعشعِ
٣ ـ فما لليالي ما أقلَّ حياءَها
وأولعها بالنفسِ من كلِّ مولعِ
٤ ـ كأنَّ زماني عبشميَّ يخالني
أعنتُ على عثمانَ أهلَ التشيعِ

التخريج / الطوق / ١١٩
وينظر الرسائل ١ / ٢١٨ ، والقاسمي / ١٧٣
البيت (١) : (وبي) بدلاً من (وذي) في الرسائل .
البيت (٤) عبشمي : منسوب الى عبد شمس قبيلة من تميم
ينظر لسان العرب (شمس) ٢ / ٣٥٨

ـ (١٢٠) ـ

(متقارب)

١ ـ وكنتُ أعدُّ أيضاً على
أخيكَ بمؤلمةِ السَّامعِ
٢ ـ ولكنْ إذا الدُّجنُ غطى ذُكا
ء فما الظنُّ بالقمرِ الطالعْ

التخريج / الطوق / ١٠٤
ويُنظر الرسائل ١ / ١٩٨ ، والقاسمي / ١٥٣
قال ابن حزم في باب (الهجر) : فكتبَ شعراً .. منه :

ـ (١٢١) ـ

(بسيط)

١ ـ مُسهَّدُ القلب في خديهِ أدمعُهُ
قد طالما شرقتْ بالوجدِ أضلُعُهُ
٢ ـ داني الهمومِ بعيدُ الدارِ نازحها
رجعُ الانينِ سكيبُ الدمعِ مفزعه
٣ ـ ياوي الى زفراتٍ لو يباشرها
قاسي الحديد فواقاً ذابَ أجمعُه
٤ ـ إذا تخللَ في أرجائها فرحاً
ظلتْ قواصفها باليأسِ تقرعُهُ
٥ ـ وإن وَنتْ لوعةٌ عن كنهِ صولتها
هبَّتْ له لوعةٌ رقشاءُ تلسعُهُ
٦ ـ تاهتْ به في بحارِ الحزنِ فكرتُهُ
حتى رمتْه سحيقاً ضلَّ مرجعُهُ
٧ ـ كم فكرةٍ داهمتْهُ في مسارحها
تسقيه سماً نقيعاً باتَ يجرعُهُ
٨ ـ ذكرى أفانينِ في كلِّ ناحيةٍ
توحي الى القلب أسراراً تقطِّعُهُ
٩ ـ كم قد تحمَّلَ من أعباءِ نأيهمُ
نضْوا نبا بلذيذِ النوم مضجعُهُ
١٠ ـ قد عائدَ الحزنَ حتى عادَ يرحمه
وساورَ الدمعَ حتى جفَّ مدمعه
١١ ـ وصارَ يرحمهُ مَنْ كانَ يعذُلُهُ
لِما اصطفاه من الاعوازِ أشنعُهُ
١٢ ـ تجولُ حلتُهُ في ذاتهِ فترى
آثارَ ما الدهرُ بالاحرارِ يصنعُهُ
١٣ ـ جسمٌ تخونتِ الايامُ جُثّتَهُ
فعادَ كالشنِّ مرآهُ ومسمعُهُ
١٤ ـ تناهبتْ نوبُ الدنيا محاسنَهُ
فالضيمُ ملبسهُ والسجنُ موضعهُ

١٥ ــ يشكو الى القيد ما يلقاه من ألم
فبالانين لدى شكواه يرجعه
١٦ ــ ياهاجعا والرزايا لا تؤرقه
قل كيف نهجع من في الكبل مهجعه

١٧ ــ أم كيف حاله حي ساكن حدثا
يرنو بعين أسير عز مطمعه
١٨ ــ قد طال في هاويات السجن محبسه

وانبت من شمله ماكان يجمعه

١٩ ــ فكم زمني بقيد السحر أيسره
وكم أنين بنار الوجد يشفعه
٢٠ ــ مارجعت سجعها حينا مطوقة
إلا ومن نصل شحوي ما ترجعه
٢١ ــ ولا تجرع كأس الوجد من أحد
إلا ومن فضل وجدي ما تجرعه
٢٢ ــ يا راحلا عند حي عنده رمقي
اقر السلام على من لم أودعه
٢٣ ــ وسله بالله عن عهدي أتحفظه

فعهده بمكان لا اضيعه
٢٤ ــ وكيف عني وعن أنسي تصبره
أم كيف بعد بعادي عنه أربعه
٢٥ ــ تجهمت نوب الدنيا لعامرها
فلا يد عن يد الضرار تمنعه
٢٦ ــ واطول شوقاه ماجد البعاد بهم
اليهم منذ سعوا للبين أفظعه
٢٧ ــ لئن تباعد جثماني فلم أرهم
فعندهم وأبيك القلب أجمعه
٢٨ ــ أقول والدهر قد غالت غوائله
وحط مني مكانا كان يرفعه
٢٩ ــ عسى لطائف من لا شيء يعجزه

تحنو على شملنا يوما فتجمعه
٣٠ ــ بمبتني المجد مذ خلت تمائمه
بحيث لا نوب الدنيا تضعضعه
٣١ ــ بحيث يشتجز الخطي في صفد
ويقطع السيف ذا باس وبرصعه

٣١ ــ بالحاجب المرتجى السامي أرومته
الى هلال الذي بالسعد مطلعه
٣٢ ــ سما الى غاية في المجد ساميه
فنال غاية ما قد كان يزمعه

٣٤ ــ فاصبحت قلل السامين خاضعة
لعزه وسماء المجد موضعه
٣٥ ــ وارتاح للعرف والحاجات يسالها
فغص بالوفد والامال مصنعه
٣٦ ــ نعم الشفيع لمن ضاقت مذاهبه
لدى الخليفة أسمى من يشفعه
٣٧ ــ وكل زارع خير عند مضطهد
فسوف يحصد ما قد كان يزرعه
٣٨ ــ فعش عزيزاً على الأيام محتكماً
ماهز ذيل الصبا غصناً يزعزعه

التخريج / (قطعة مخطوطة من ديوان ابن حزم) تاريخ الادب الاندلسي / عصر سيادة قرطبة / ٣٣١ ــ ٣٣٣

قدم للقصيدة بـ « وقال رضي الله عنه إذ حُبس يتشوق الى أهله وولده وتروى لغيره »

ويرى د . احسان عباس أن ابن حزم كان معجباً بقصيدة ابن زريق البغدادي فعارضها باكثر من قصيدة ــ وهذه منها ــ أما مطلع قصيدة ابن زريق فهو :

لا تعذليه فإن العذل يوجعه
قد قلت حقاً ولكن ليس يسمعه

التخريج /

ــــــ ينظر رسائل ابن حزم ١ / ٢١٠ الهامش وتنظر قصيدة ابن زريق في ثمرات الاوراق / ٤٧٥ ــ ٤٧٨ ، انوار الربيع ٤ / ١٧٨.

ــ(١٢٢)ــ

(بسيط)

١ ــ ولى فولى جميل الصبر يتبعه
وصرح الدمع ما تخفيه أضلعه
٢ ــ جسم ملول وقلب آلف فإذا
حل الفراق عليه فهو موجعه
٣ ــ لم يستقر به دار ولا وطن
ولا تدفا منه قط مضجعه
٤ ــ كانما صيغ من رهو السحاب فما
تزال ريح الى الافاق تدفعه
٥ ــ كانما هو توحيد تضيق به
نفس الكفور فتابى حين تودعه
٦ ــ أو كوكب قاطع في الافق منتقل
فالسير يغربه حيناً ويطلعه

٧ ـ أظنُّهُ لوجزته أو تساعدُه
ألقت عليه انهمال الدمعِ يتبعُهُ

التجْريج / الطوق / ١١٣
ـــــــ ويُنظر الرسائل ١ / ٢١٠ ــ ٢١١ ، والقاسمي / ١٦٦

ترك د . الطاهر احمد مكي سطراً بعد البيت السادس ، اشارة الى حذف يراه لغموض البيت الاخير ، اعتماداً على رأي المستشرق غرسيه غومث الذي يقول بفجوة بين فكرة الاخير والبيت السابق له . أمّا د . احسان عباس فإنه يرى اضطرابا في تركيب البيت الاخير .يعني أن الشطر الاول قد جمع الى شطر من بيت آخر بفعل الناسخ .

وهذه القصيدة هي من القصائد التي عارض بها ابن حزم قصيدة ابن زريق ، وللاسف لم يلتفت الناسخ لاهميتها ، فجار عليها بالحذف وهي طويلة لا تقل عن طول قصيدة ابن زريق التي قاربت الاربعين بيتاً ، بدليل قول ابن حزم في الطوق في باب (الوفاء) : وبالوفاء أفتخر في كلمة طويلة .. أولها :ــ

ـ(١٢٣)ـ

(وافر)

١ ــ أقمنا ساعةً ثمّ إرتحلنا
ومـا يُغنى المشوقَ وقوفُ ساعهْ
٢ ــ كأنّ الشملَ لم يكن ذا اجتماع
إذا ما شتتَ البينُ إجتماعهْ

التخريج / وفيات الاعيان ٣ / ٣٢٧ ، شذرات الذهب ٣ / ٣٠٠ ، مرآة الجنان ٣ / ٨٠

البيت (٢) : (كان) بدلاً من (كأنّ) في مراة الجنان .

قال ابن خلكان في الوفيات : (وروى له الحافظ الحميدي)

ــ لم اجد البيتين في ترجمة ابن حزم في جذوة المقتبس .

ـ(١٢٤)ـ

(بسيط)

١ ــ ليتَ الغرابَ يعيدُ اليومَ لي فعسى
يبينُ بينهُمُ عنىّ فقد وقفا
٢ ــ أقولُ والليلُ قد أرخى أجلتهُ
وقد تألى بألا ينقضي فوقى
٣ ــ والنجمُ قد حاز في أفق السماء فما
يمضي ولا هو للتنوير منصرفا
٤ ــ تخالهُ مخطئاً أو خائفاً وجلاً
أو راقباً موعداً أو عاشقاً دنفا

التخريج / الطوق / ١٢٨
ـــــــ ويُنظر الرسائل ١ / ٢٢٩ ، والقاسمي / ١٨٤

البيت (١) : (يصيح) بدلاً من (يُعيدُ) في القاسمي

البيت (٢) : تالى : حلف عليه . ينظر معجم العين (ألى) ٨ / ٣٥٧ قالها ابن حزم في باب (البين)

ـ(١٢٥)ـ

(متقارب)

١ ــ أخٌ ليَ كشبنيه اللقاءُ
وأوجدني فيه علقاً شريفاً
٢ ــ وقد كنتُ أكرهُ منه الجوارَ
ومـا كنتُ أرغبهُ لي أليفا
٣ ــ وكان البغيض فصار الحبيب
وكانَ الثقيلَ فصار الخفيفا
٤ ــ وقد كنتُ أدمنُ عنه الوجيفَ
فصرتُ أديمُ اليه الوجيفا

التخريج / الطوق / ٣٩
ـــــــ وينظر الرسائل ١ / ١١٩ ، والقاسمي / ٧٢

البيت (٤) : (الرجيف) بدلاً من (الوجيف) في القاسمي .

والوجيف : الاضطراب ، وقلبٌ واجف : مضطرب خافقٌ

ــ ينظر تاج العروس (وجف) ٢٤ / ٤٤٦

قال ابن حزم في باب (من احبّ بالوصف) : وفي ذلك اقول قطعة ، منها :

ـ(١٢٦)ـ

(متقارب)

١ ــ بذلتَ من الودُ ما كنتَ قبل
منعتَ وأعطيته جُزافا
٢ ــ ومـا لي به من حاجة عند ذاك
ولو جدتَ قبلُ بلغت الشغافا
٣ ــ ومـا ينفعُ الطبُ عندَ الحِمام
وينفعُ قبل الردى من تلافى

التخريج / الطوق / ١٢٣
ـــــــ وينظر الرسائل ١ / ٢٢٢ ، والقاسمي / ١٧٧ ــ ١٧٨

البيت (١) : (ما كان) بدلاً من (ما كنت) في الطوق .

البيت (٣) : (من تلافا) = = (من تلافى) :٠:

مـؤلفات
النضر بن شميل المازني

نبيل العطية

يُعد النضرُ بن شُميل المازنيّ[1] واحداً من ألمع تلامذة الخليل . إلى جانب سيبويه ، وعلي بن نصر ، ومؤرّج السدوسي[2] . وهو لغوي ، ونحوي ، ومحدّث ، ومقرىء ، وراوية ، وصاحب غريب ، وفقه ، ومعرفةٍ بأيام الناس[3] . كما عُدّ من الفصحاء والعلماء بالادب[4] .

وقد وصف بانه ثقةٌ ، وصاحبُ سُنّة .

وكان لتعدّد اهتماماته ، وتنوع ثقافته أثرٌ بيّن في ما ألّف ، وأنتج من كتب ورسائل كانت موضع إشادة العلماء وثناء جلّتهم . إلّا أنّ مما يؤسف عليه أنّ هذه المؤلفات التي نوّه بها القدامىٰ ، وأثنىٰ عليها السلف الصالح لم يصل إلينا منها سوىٰ رسالة في الحروف منسوبة إليه .

وأملنا وطيدٌ في أن يعثر المعنيون بتحقيق المخطوطات ، والمهتمون بتراثنا العربي على مصنفات للنظر في خزائن المكتبات العامة ، أو الخاصة لنشرها ، والاستفادة مما لدىٰ هذا العالم البصري الذي شارك مع أبناء جيله في خدمة العربية ، وتراثها اللغوي الخالد في المرحلة الأولىٰ من مراحل التأليف اللغوي .

وفي أدناه إحصائيةٌ بهذه المؤلفات رتبنّاها على وفق حروف المعجم ، لعدم معرفتنا بتسلسل تأليفه زمنياً)

كما هو جارٍ في عالم البحث اليوم .

١ ـ الإبل :

مذكور في إنباه الرواة ١ /١١٨ .

وقد اقتبس ثعلب منه . جاء في إنباه الرواة ١ /١١٨ ما نصه : « قال ابن الاعرابي فيما أخبرني المنذري عن ثعلب : البكر قعود مثل القلوص في النوق إلى أن ينثني . وهكذا قال النضرُ ابنُ شُميل في كتاب الإبل » .

٢ ـ الاشجار :

مذكور في تهذيب اللغة ١ /٥٥

وفيه اقتباس نصه : « الخُفَخُع : شجرة » .

٣ ـ وله كتب في الامثال :

أشير إلىٰ ذلك في الدّرة الفاخرة (١ /٢٧) . قال : حمزةُ بن الحسن الاصبهاني : « وأما قولهم : أخيعُ من دم سلّاغ . فإنه رجلٌ من عبد القيس . وله حديث . ويقال في مَثل آخر : « دمُ سلّاغٍ جُبار » . وهذان المثلان حكاهما النضر بن شميل في كتابه في الامثال » .

وعزّز هذا صاحب « مجمع الامثال ١ /٣٨٩ » مشيراً إلىٰ ذلك المثل قائلًا : « أضيع من دم سلّاغ . ويروى بالعين » . وإلىٰ مثل هذا أومأ باحثان معاصران[5]

٤ ـ الانواء :

ورد ذلك في الفهرست ٥٨ ، ونزهة الالباء ٥٧ ، ومعجم الادباء ١٩ /٢٤٣ ، ووفيات الاعيان ٥ /٤٠٤ وبغية الوعاة ٢ /٣١٧ .

٥ ـ الانوار :

نصّ عليه القفطي في إنباه الرواة ٣ /٣٥٢ . ولا نستبعد أن يكون محرّفاً عن « الأنواء » .

٦ ـ الجبال :

ذكر ذلك الصغاني في « العباب الزاخر واللباب الفاخر » حرف الهمزة ١ / ٣١ » وهو من مصادره التي اعتمد عليها في تأليف وجمع مادة معجمه هذا .

٧ ـ الجيم :

أشار إلى ذلك الازهري في تهذيب اللغة (١ / ١٢٨) وابن النديم في الفهرست ٥٨ ، وياقوت الحموي في معجم الادباء ١٩ / ٢٤٣ .

وأنكر لغوي معاصر[6] نسبة الجيم إلى النضر بسبب انفراد الازهري بالنقل عنه .

وأقول : إنَّ إنكار ذلك لا يستند إلى دليل . لما يحتله الازهري من مكانة ، ولما عُرف عنه من التوثيق والتثبت[7] ، ولانه كان يتحدّث عن الجيم ، ويصفه وصف ملمٍّ به . مطّلع عليه .

ومن الدليل على ذلك قوله : « وقرأت في كتاب الجيم لابن شُميل » . التهذيب ١ / ١٢٨ ، وقوله أيضا : « وهذا حرف غريبٌ لا أحفظه لغير النضر وهو ثقة » . التهذيب ١ / ١٢٩ .

والقول الاخير يدل على جودة انطباعه عن النضر على الرغم من انفراده بذكر كلمة غريبة لم يعرفها الازهري وإذا استخدمنا هذا المعيار . فوجب أن ننكر وجود « الاشجار » الذي نصُ عليه الازهري في تهذيب (١ / ٥٥) . كما ألمعنا إلى ذلك . و (الجبال) الذي انفرد بذكره الصغاني في العباب (١ / ٣١) .

٨ ـ الحروف :

ذكر ذلك في غاية النهاية ٢ / ٣٤١ .

وثمة « رسالة في الحروف العربية . منسوبة إلى النضر بن الشُميل » منشورة ضمن كتاب « البلغة في شذور اللغة » الذي نشره الدكتور أوغست هفنر . والاب لويس شيخو المطبوع في بيروت سنة أربع عشرة وتسعمائة وألف ميلادية . وجاء في التوطئة أنَّ الاب شيخو كان قد اطلع على مجموع فيه عدة مصنفات لغوية وأدبية . وفقهية وبضمنه رسالة : « لا تتجاوز أربع صفحات بخط ناعم جلّي يتراوح عمرها بين مائتي سنة وثلاثمائة سنة مدارها الحرُوف الهجائية ؛ ومالها من وجوه المعاني » . وهي غفل من ذكر صاحبها .

طبع كتاب « البلغة في شذور اللغة » أول مرة سنة إحدى عشرة وتسعمائة وألف ميلادية . دون الإشارة إلى المؤلف . إلا أنَّ الاب شيخو نصُ على نسبة هذه الرسالة إلى النضر بعد الاطلاع على مجلة العلم البغدادية (العدد الثالث ـ السنة الثانية) الصادرة في رمضان سنة تسع وعشرين وثلاثمائة وألف هجرية بعنوان « تشريح الحروف على الوجوه اللغوية » . ونصُ صاحبها على نسبتها إلى النضر . الأمر الذي شجّع الاب شيخو على نسبتها إلى النضر . وأشار كارل بروكلمان في كتابه « تاريخ الادب العربي » ٢ / ١٣٩ إلى الرسالة في سياق ترجمته للنضر بقوله « وينسب إليه كتاب في تشريح الحروف وقوة العربية . نشره لويس شيخو هفنر ١٩١٤ » .

وبهذا لم يضف إلينا جديداً لاكتفائه بما أورده الاب شيخو .

وأكد الدكتور رمضان عبد التواب في محققه « ثلاثة كتب في الحروف » ذلك وهو يستعرض تراث الحروف في العربية . فقال : « الحروف « لمجهول » يقال : إنه النضر بن شميل المتوفى سنة ٢٠٣ هـ » . يقال :

[ثلاثة كتب في الحروف / ٥] .

على أني لا أستبعد أن يكون النضر ألَّف رسالة في الحروف العربية . فقد أشرنا في تضاعيف مبحثنا هذا إلى أنَّ له كتاباً اسمه « الحروف » ارتأى أن يختصره لتلاميذه ، أو يكون صنُف هذه الرسالة أولًا ، ثم أرتأى أن يوسّع مادتها ، معزّزاً إياها بالامثلة والشواهد . فكلا الأمران ممكن في الحياة العلمية .

٩ ـ خلق الانسان .

ذكر ذلك المرحوم الاستاذ الدكتور خليل إبراهيم العطية في مقدمته لكتاب « خلق الإنسان في اللغة » لمحمد بن حبيب ص٢٧ .

١٠ ـ خلق العرش :

مذكور في الفهرست ٥٨ ، ووفيات الاعيان ٥ / ٤٠٤ ، وبغية الوعاة ٢ / ٣١٧ . ولعل هذا الاسم محرّف عن « خلق الفرس » الآتي ذكره في أدناه .

١١ ـ خلق الفرس :

ورد ذكره في وفيات الاعيان ٥ / ٤٠٤ ، وكشف الظنون ٢ / ٧٢٣ ، وإيضاح المكنون ١ / ٤٣٩ .

١٢ ـ خلق الخيل :

أشار إلى ذلك عبد الرحمن زكي في بحثه « مراجع تاريخ العرب الحربي »

١٣ ـ وللنضر كتاب في الخيل

ولعل هذه الكتب الثلاثة الاخيرة كتاب واحد . يعالج فيه المؤلف أسماء أعضاء الخيل وأنواعها ، وأصولها أو تكون ثلاثة كتب فعلًا تناول في كل واحد فيها جانباً من جوانب الخيل .

١٤ ـ السلاح :

ذكره ابن النديم في الفهرست ٥٨ ، وياقوت الحموي في معجم الادباء ١٩ / ٢٤٣ ، وابن خلكان في وفيات الاعيان ٥ / ٤٠٤ ، والسيوطي في بغية الوعاة ٢ / ٣١٧ .

١٥ ـ الشمس والقمر :

أورد ذلك ابن النديم في الفهرست ٥٨ ، وياقوت الحموي في معجم الادباء ١٩ /٢٤٣ ، والسيوطي في بغية الوعاة ٢ /٣١٧ .

١٦ ـ الصفات :

أشير إليه في تهذيب اللغة ١ / ٣٢ . وفيه اقتباس نصه : « يقال للأرنب السريعة مقطّعة النياط ، ومقطّعة الأشجار ، ومقطّعة السحور لشدة عدوها أنها تقطع رئات من يعدو على أثرها ليصيدها فلا يلحقها » . كذلك ورد ذكره في الفهرست ٥٧ ، ومعجم الادباء ١٩ /٢٤٣ . وسمّاه ياقوت الحموي « الصفات في اللغة » . كما ورد ذكره في إنباه الرواة ٣ / ٣٥٢ ، وفي البلغة في تاريخ أئمة اللغة ٢٧٥ ، وبغية الوعاة ٢ /٣١٧ .

وحظي كتاب الصفات بوصف خاص . وقد قال في حقه ابن النديم[10] : « كتاب الصفات وهو كتاب كبير يحتوي على عدة كتب » . ونقل وصف ابن الكوفي[11] له . قال : « قال ابن الكوفي : « الجزء الأول : يحتوي على خلق الإنسان والجود والكرم وصفات النساء . الجزء الثاني : يحتوي على الأخبية والبيوت ، وصفة الجبال ، والشعاب ، والأمتعة ، الجزء الثالث : يحتوي على الإبل فقط . الجزء الرابع : يحتوي على الغيم ، الطير ، الشمس ، القمر ، الليل ، النهار ، الالبان ، الكماة ، الابار ، الحياض ، الارشية ، الدلاء ، صفة الخمر . الجزء الخامس : يحتوي على الزرع ، الكرم ، العنب ، أسماء البقول ، الاشجار ، الرياح ، السحاب ، الامطار .

وكانت« الصفات » موضع اهتمام تلميذه أبي عبيد القاسم بن سلّام . فقد ألّف كتابه « الغريب المصنف » مستضيئاً باستاذه . آية ذلك ما أوضحه القفطي في إنباه الرواة على أنباه النحاة (٣ / ١٤) في سياق ثنائه عليه وهو يترجم لابي عبيد القاسم بن سلام . قال : « وقد سبق [يقصد أبا عبيد] إلى أكثر مصنفاته . فمن ذلك « الغريب المصنف » وهو من أجلّ كتبه . فإنه احتذى فيه كتاب « النضر بن شميل المازني » الذي يسمّيه كتاب الصفات . بل إنّ القفطي فضّل « الصفات » على « الغريب المصنّف » فقال فيه : « وهو ـ أي الصفات ـ أكبر من كتاب أبي عُبيد وأجود » [إنباه الرواة ٣ / ١٤] .

ولا غرابة في هذا . فابو عُبيد هو تلميذ النضر . وإعجاب التلميذ بشيخه أمر مالوف .

وقد عُدّ كتاب « الغريب المصنف » أول كتاب[12] اتبع فيه مصنفه نظام الترتيب الموضوعي . ولعل هذا نجم عن فقدان « الصفات » المنبع الاساس لمادة « الغريب المصنف » .

ويظل ـ نظرياً ـ كتاب النضر هذا من أشهر كتب المدرسة اللغوية[13] التي تعتمد على نظام ترتيب المواد اللغوية حسب موضوعاتها .

١٧ ـ العين بالمشاركة :

ورد ذلك في شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف ٥٧ ، ووفيات الاعيان ٢ /٢٤٦ ، والبلغة في أئمة اللغة ٧٩ .

١٨ ـ غريب الحديث :

مذكور في تهذيب اللغة ١ / ٣٢ ، والفهرست ٥٨ ، ٥٩ ونزهة الالباء ٥٧ ، والفلاكة والمفلوكون ٨٧ ، ومعجم الادباء ١٩ /٢٤٣ ، ووفيات الاعيان ٥ / ٤٠٤ . ولشهرة هذا الكتاب فقد سمّى الدلجي النضر « صاحب غريب الحديث » ، كما ذكر هذا الكتاب في إنباه الرواة ٣ / ١٤ ، وجواهر الاصول ٤٢ ، وبغية الوعاة ٢ /٣١٧ ، والوسائل إلى مسامرة الأوائل ١١٤ .

وعُدّ النضر واحداً من رواد التاليف في « غريب الحديث » . إلى جانب أبي عبيدة ، والاصمعي ، والاخفش ، وقطرب .

وإذا كان ابن الاثير[14] ، والقفطي[15] ، وأبو الفيض[16] قد جعلوه الثاني في قائمة روّاد التاليف في هذا النمط . فقد ذهب السيوطي[17] إلى أنه الاول . قال ما نصه : « أول من صنّف في غريب الحديث النضر بن شميل المازني » .

وتفسير هذا أن السيوطي لم يُعر اهتماماً لكتاب أبي عبيدة لصغر حجمه ، وقلة أوراقه . وعبّر عن ذلك ابن الاثير[18] بقوله : « ألف أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي فجمع من ألفاظ غريب الحديث والاثر كتاباً صغيراً ذا أوراق معدودات . ولم تكن قلته لجهله بغيره من غريب الحديث ، وإنما ذلك لامرين أحدهما : أنّ كل مبتدىء لشيء لم يُسبق إليه ، ومبتدع لم يتقدّم منه عليه . فانه يكون قليلًا ثم يكثر ، وصغيراً ثم يكبر . والثاني : أنّ الناس يومئذٍ كان فيهم بقية . وعندهم معرفة . فلم يكن الجهل قد عمّ ، ولا الخطب قد طمّ » .

وأيدّ باحث محدث[19] ذلك . فذكر أنّ النضر كان واحداً من طلائع المصنفين في « غريب الحديث » ، وأنه لم يكن أول من صنّف في ذلك . وسواء أكان النضر الاول ، أم الثاني من روّاد التاليف في غريب الحديث . فإنّ مصنفه هذا لم يصل إلينا . وقد ضاع ـ مع ما ضاع ـ من تراثه .

١٩ ـ المدخل إلى كتاب العين :

مشار إليه في الفهرست ٥٨ ، ونزهة الالباء ٥٧ ، ومعجم الادباء ١٩ /٢٤٣ ، ووفيات الاعيان ٥ / ٤٠٤ .

وقد شك لغوي معاصر[20] في نسبة هذا الكتاب إلى النضر . وعبّر عن شكه بقوله : « والاخبار المروية عن النضر ، وعلاقته بالخليل تثبت أنه لم يضع مثل هذا الكتاب » . وقال في موضع آخر ما نصه[21] : « وعليه فإننا ننكر أن يكون للنضر كتاب باسم « المدخل إلى كتاب العين » . وفسر الباحث ذكر ابن الانباري له

ضمن مصنفات النضر أنها كانت « بدافع العصبية للبصريين لما عُرف به أبو البركات من العصبية لهم » [مشكلات في التاليف اللغوي / ٩٨] .

والحق أنّ ابن الانباري لم يكن السابق في النص على وجود « المدخل ألى كتاب العين » فقد تقدّمه في هذا ابن النديم[٢٢] . والذي أراد أنّ صاحب النزهة . ربما اعتمد على سلفه هذا ، أو على غيره في تقرير نسبة كتاب المدخل إلى النضر . واستبعد أن يكون الدافع إلى ذكر المدخل ضمن قائمة مصنفات النضر العصبية للبصريين .

وإذا كان هذا هو المقياس . فلماذا اختار ابن الأنباري النضر دون سائر تلاميذ الخليل لكي ينسب إليه كتاباً لم يؤلفه ؟

وفذلكة القول ـ في ما أرى ـ الا دليل عندي إنكار نسبة هذا الكتاب إلى النضر .

٢٠ ـ المصادر :

ورد اسمه في الفهرست ٥٨ ، ومعجم الادباء ١٩ /٢٤٣ ، ووفيات الاعيان ٥ /٤٠٤ ، وإنباه الرواة ٣ /٣٥٢

٢١ ـ المصافنة :

انفرد بذكره صاحب الفهرست ٥٨

٢٢ المعاني :

ورد ذكره في نزهة الالباء ٥٧ ، ووفيات الاعيان ٥ /٤٠٤ ، ومعجم الادباء ١٩ /٢٤٣ ، وإنباه الرواة ٣ /٣٥٢

٢٣ ـ معاني الشعر :

ذكر في تهذيب اللغة ١ /٣٢ ، ومعجم الادباء ١٩ /٢٤٣ ، وإنباه الرواة ١ /١٠٨ . ولعله اختصار للكتاب المذكور في أعلاه .

الهوامش

(١) هو أبو الحسن النضر بن شميل بن خَرَشة بن يزيد بن كلثوم بن عبدة بن زهير . عالم بصري الاصل . نزل مرو الرُوذ . وهي بلاد مازن . توفي سنة ثلاث ومائتين ، وقيل أربع ومائتين .

ترجمته في طبقات النحويين واللغويين ٥٥ ، والفهرست ٥٧ ، وجمهرة أنساب العرب ٢١١ ، ونزهة الالباء ٥٧ ، ومعجم الادباء ١٩ /٢٣٨ ، ووفيات الاعيان ٥ /٣٩٨ ، والنهاية في غريب الاثر ١ /٤ ، والبلغة في تاريخ أئمة اللغة ٢٧٥ ، وإنباه الرواة ٣ /٣٤٨ ، والمزهر في اللغة ٢ /٤٢٣ ، وبروكلمان ٢ /٣٨ .

(٢) أخبار النحويين والبصريين ٧٥

(٣) الثلاثة والمفلوكون ٨٧

(٤) العبر ١ /٣٤٢ .

(٥) د . عفيف عبد الرحمن في بحثه : « ببلوغرافيا العصر الجاهلي » مجلة المورد ـ المجلد التاسع « العدد ٣ /١٩٨٠ م » .

(٦) الاستاذ الدكتور رشيد عبد الرحمن العبيدي في كتابه « مشكلات في التاليف اللغوي (٩٦ ـ ٩٧)

(٧) قال ابن الانباري في « نزهة الالباء / ٢٢٢ » عن كتابه « تهذيب اللغة » [أكبر كتاب صُنّف في اللغة وأحسنه » . وقال الفيروزأبادي في « البلغة في تاريخ أئمة اللغة / ٢٠٥ » مانصه : [هو حجة فيما يقوله وينقله ، وكتاب التهذيب برهانٌ على كونه أكمل أديب] ونظائر هذا التقويم مبثوثة في كتب التراجم والطبقات .

(٨) صحيفة معهد الدراسات الاسلامية الصادرة في مدريد ـ المجلد الرابع عشر ١٩٦٧ ـ ١٩٦٨ ص١٧٣ .

(١٠) الفهرست ٥٧ ـ ٥٨

(١١) ابن الكوفي هو : أبو الحسن علي بن محمد بن الزبير الاسدي الكوفي . عالم صحيح الخط ، راوية جماعة للكتب . الفهرست /٨٧ .

(١٢) فصول في فقه العربية / ٢٥٩ .

(١٣) ابن السكّيت اللغوي / ٢٣١

(١٤) النهاية في غريب الحديث والاثر ١ /٤

(١٥) إنباه الرواة ٣ /١٤

(١٦) جواهر الاصول ٤٢

(١٧) الوسائل الى مسامرة الاوائل / ١١٤

(١٨) النهاية في غريب الحديث والاثر ١ /٤

(١٩) د . صبحي الصالح في « علوم الحديث ومصطلحه » / ١١٣ » .

(٢٠) الاستاذ الدكتور رشيد عبد الرحمن العبيدي في « مشكلات في التاليف اللغوي /٩٧

(٢١) نفسه / ٩٧

(٢٢) الفهرست ٥٨

- أخبار النحويين البصريين لابي سعيد السيرافي تحقيق كرنكو . بيروت ١٩٣٦ م .
- إنباه الرواة على إنباه النحاة للقفطي . تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم القاهرة – مطبعة دار الكتب المصرية – ١٩٥٠ م
- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لاسماعيل باشا البغدادي .
طبعة مصورة / ط٣ . طهران ١٣٧٨ هـ .
- بغية الوعاة للسيوطي .
تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم – بيروت ١٩٦٤ م . المكتبة العصرية .
- البلغة في تاريخ أئمة اللغة . للفيزور ابادي . تحقيق : محمد المصري – دمشق ١٩٧٢ . مطبعة جامعة دمشق .
- البلغة في شذور اللغة .
نشر د . اوغست هفنر ، والاب لويس شيخو ط٢ / بيروت ١٩١٤ م . المطبعة الكاثوليكية .
- تاريخ الادب العربي لكارل بروكلمان ترجمة د عبد الحليم النجار ط٤ .
- تهذيب اللغة للازهري .
تحقيق عبد السلام هارون
دار القومية العربية ١٩٦٤ م .
- ثلاثة كتب في الحروف
تحقيق / الدكتور رمضان عبد التواب .
- جمهرة أنساب العرب لابن حزم الاندلسي
تحقيق : عبد السلام هارون .
دار المعارف بمصر ١٣٩١ هـ – ١٩٧١ م / ط٣
- جواهر الاصول في علم حديث الرسول . لابي الفيض محمد بن محمد علي .
تحقيق : أبو المعالي أطهر المباركفوري
بومباي – الهند – ١٩٧٣ م
- خلق الإنسان في اللغة لمحمد بن حبيب البغدادي .
تحقيق : الدكتور خليل إبراهيم العطية مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة ١٩٩٤ م .
- الدزة الفاخرة في الأمثال السائرة . لحمزة بن الحسن الاصبهاني .
تحقيق / عبد المجيد قطاش
دار المعارف بمصر – ١٩٧٢ م .
- ابن السكيت اللغوي . لمحيي الدين توفيق إبراهيم بغداد – مطبعة دار الجاحظ / ط ١ / ١٩٦٩ م .
- شرح مايقع فيه التصحيف والتحريف للعسكري . تحقيق : عبد العزيز أحمد . مطبعة مصطفى البابي ط١ .
- طبقات النحويين واللغويين . للزبيدي .
تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم
دار المعارف ط٢ / ١٩٧٣ م .
- الغباب الزاخر واللباب الفاخر . للصاغاني .
تحقيق : الشيخ محمد حسن ال ياسين « حرف الهمزة » .
بغداد / مطبعة المعارف . ١٩٧٧ م .
- العبر في خبر من غبر . للحافظ الذهبي .
تحقيق : الدكتور صلاح الدين المنجد
الكويت ١٩٦٠ م .
- علوم الحديث ومصطلحه . للدكتور صبحي الصالح دار العلم للملايين . بيروت ط٤ / ١٩٦٦ م .
- غاية النهاية في طبقات القزاء . لابن الجزري .
تحقيق : برجستراسر
دار الكتب العلمية : بيروت ط٢ / ١٩٨٠ م
- فصول في فقه اللغة العربية . للدكتور رمضان عبد التواب .
القاهرة / مكتبة الخانجي / ١٩٨٠ م .
- الفلاكة والمفلوكون . للدلجي .
بغداد – مطبعة الآداب ١٣٨٥ هـ .
- الفهرست . لابن النديم
تحقيق : رضا تجذد .
طهران / ١٩٧١ م .
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون للحاجي خليفة .
طبعة وكالة المعارف / ١٩٤١ م .
- مجمع الامثال . للميداني .
القاهرة / ١٣٤٢ هـ – المطبعة البهية .
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها . للسيوطي .
تحقيق : محمد جاد المولى ورفيقيه . مطبعة عيسى البابي .
- مشكلات في التاليف اللغوي . الدكتور رشيد العبيدي .
مطبعة دار الجاحظ / بغداد / ١٩٨١ م .
- معجم الادباء . لياقوت الحموي .
دار المستشرق . بيروت . طبعة مصورة .
- نزهة الالباء في طبقات الأدباء . لابن الانباري
تحقيق : الدكتور إبراهيم السامرائي
مطبعة دار المعارف – ١٩٥٩ م .
- النهاية في غريب الاثر . لابن الاثير .
القاهرة / ١٣١٢ هـ – المطبعة العثمانية .
- الوسائل ألى مسامرة الاوائل . للسيوطي
تحقيق : الدكتور أسعد طلس .
بغداد – مطبعة النجاح – ١٩٥٠ م .
- وفيات الاعيان . لابن خلكان
تحقيق : الدكتور إحسان عباس .

(من الدوريات)

- صحيفة معهد الدراسات الإسلامية – المجلد الرابع عشر ١٩٦٧ – ١٩٦٨ م / الصادرة في مدريد .
- مجلة المورد – المجلد التاسع (العدد ٣ / ١٩٨٠ م) .

مقدمة البردة للبوصيري

قراءة النص وتناص القراءة

د . عمران الكبيسي
كلية الاداب / الجامعة المستنصرية

المقدمة :

لا اعلم – فيما اعلم – شاعراً متواضعاً في شاعريته ، نال ما نال البوصيري من الشهرة ، حتى ذاع صيته ، وتردد اسمه بين القراء والشعراء والنقاد والفقهاء على السواء ، في كل عصر ومدسر . وهو الذي ان استثنينا بعض قصائده في المديح النبوي ، لا نجد في ديوانه قصيدة واحدة تضمن له تصنيفاً متقدماً او مميزاً بين طبقات الشعراء .

ولا اعرف – فيما اعرف – قصيدة عم ذكرها ، ورددت قوافيها ، قراءة وترتيلاً وترنيماً ، فكثر حفظتها ، وتعدد رواتها ، وتواترت شروحها ، كبردة البوصيري . فليس في شعرنا العربي قديمه وحديثه قصيدة عورضت باكثر من مائة قصيدة ، وشطرت وخمست عشرات المرات ، وشرحت بمتون وحواش كثيرة ، وخصت بدراسات جامعية نال معدوها شهادات الماجستير والدكتوراه ؛ وتعرض لها المعنيون بالادب ودراسته في كتبهم ، حتى اصبح ما كتب عنها وما نسخ من تراجم مخطوطاتها وطبعاتها في العالم العربي وخارجه يستعصي على الحصر[1] وهي التي لم تكن من الناحية الفنية لتطاول قصيدة الاعشى في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا مدائح كعب وحسان فيه ، ولا تتفوق على قصائد الفرزدق والكميت ودعبل ومهيار في مدح الرسول وآل بيته . ولا تعلو على قصائد رابعة العدوية او ذي النون او قصائد ابن عربي وابن الفارض او الجنيد البغدادي في التصوف . وها نحن نراودها عن نفسها مرة اخرى بمنهج حديث مغاير لمناهج من سبقنا . فهي قراءة قابلة لان تقرأ هي الاخرى مرات عديدة .

اولاً : النص وفضاء التناص .

١ – ١ – الفضاء المنهجي :

لم يكن انتخابنا لقراءة النص وتناص القراءة عنواناً لمقاربتنا مجازفة اعتباطية ، وانما كنا نقصد ما تعنيه كل مفردة في مدلولها الاصطلاحي الفني الحديث . فهو عنوان يشف عن منهجية التناول وأسلوب الطرق العلمي للنصوص . لكي لا يتوهم المرء اننا نعني ما يعني النقد الجديد الذي يرى النص عملاً مغلقاً مستقلاً بذاته ، ويحصر مراودته نقدياً في اطار مفرداته وتراكيبه الادبية .

النص لدينا هو الكتابة ، وهي الاثر الابداعي اللساني التام مجسداً باللغة ومشكلاً بها ، فاللغة مولدة للنص ، والنص مجسد للاثر ، ووجه من وجوه تجلياته . النص يكتب او يقرأ من اجل الاثر ، واحداث الاثر سابقة للنص وتالية له ، وعلى الناقد ان يتلمس الاثر في النص ومنه . ان جوهرية الرؤيا تكمن في تلمس السبب في النتيجة ، والنتيجة في السبب[2] . فلا يمكن الاحاطة بمعنى النص قبل الالمام بمكوناته[3] فالنص يسبق لغته ويستوعبها ويتجاوزها . والنص كما يراه محمد مفتاح : مدونة كلامية مؤلفة من اصوات برسم هندسي للحروف ، وهو حدث له بداية ونهاية ، ولا يعد لغة لوقوعه في زمان ومكان معينين ، غايته نقل معلومات ومعارف وتجارب انفعالية متولدة من وقائع تاريخية ونفسية ولغوية قابلة للتناص في وقائع متشابهة . فالنص رسالة لا ينفي النص دلالة . والعكس صحيح ايضاً .

اما القراءة ، فنعني بها فك شفرة النص وتاويله باوجه متعددة عبر مستويات مجازية تكشف اعتراضياً عن غير المكشوف ، فهي قراءة تشريحية ، يتوحد فيها القديم الموروث ومعطياته مع الجديد المبتكر . قراءة ايحائية تعلن موت شيء قديم ، وتبشر بمفهوم جديد ، فتصبح العلاقة بين النص وتفسيره كما حددها دي مان : « يعتمد التفسير اعتماداً مطلقاً على النص ، ويعتمد النص اعتماداً مطلقاً على التفسير »[4] هي قراءة تكتشف مالم يلاحظه المبدع من مدخلات هيمنت لا شعورياً على انماطه ولغته ، ولم يسيطر عليها ، فهي قراءة تاويل يقبل تاويلات لا نهائية ، حين ننفذ من بلاغيات النص الى نقض منطقه المركزي . انها قراءة تحول المسلمات الى مسائل واشكاليات ، والنقد فيها فعالية عقلية تفجر وتبدع ، انها نظرية ادبية في النص .

اما التناص : فهو مصطلح مولد جديد ، شاع وانتشر في الثلث الاخير من هذا القرن ، وصار مفتاحاً من المفاتيح المنهجية في نقد النصوص الادبية ومقاربتها . له قدرة عالية في التحليل والتفكيك والتشريح اللساني ، ومن ثم اعادة البناء على بينة من الاحاطة المرجعية كيفاً واجراءً يدخل فيها فعل الموازنة ، والاقتطاع ، والتحويل ، والتوليد ، والتعدد ، والامتصاص ، والاجترار ، والمحاكاة والتبديل ، والتقليد ، والتداخل ، والاشتراك ، والفعل ، والتكثيف ، والتاثير ، والمعارضة ، والسرقة ، والاحالة ، والارتباط ، والمعايشة ، انه معادل لنظرية المجموع الذي تتفاعل فيه مدخلات الممارسة مع معطيات المعرفة . يقول رولان بارث « التناص شيء لا مناص منه ، لانه لا فكاك للانسان من شروطه الزمانية والمكانية ومحتوياتهما ومن تاريخه الشخصي اي من ذاكرته . فاساس انتاج اي نص هو معرفة صاحبه للعالم وهذه المعرفة ركيزة تاويل النص من قبل المتلقي »(٥) ويرى ان للتداعي دوراً كبيراً في فهم النص اذ يكمل المتلقي مالم يصرح به الباحث . وللخلفية المعرفية بين المرسل والمستقبل عند اعادة بناء العناصر وتنظيم ما ظهر منها وبطن تبعاً للمقصدية . وليتم فهم النص لابد من الموازنة بين النظائر . نقول : « التناص كشف ما لا يكشف في النص نفسه »(٦) ويقوم منهجياً على الربط بين نصوص حاضرة مع نصوص غائبة في رغبة اللاوعي ويتم بطريقها انجاز الجديد من القديم ، حيث لا تولد الكلمة بذاتها او وحدها فلابد من متعاليات تكوينية ينقد على اساسها المصنف ومؤلفه معاً عبر ماهو محرف من المنظور الحرفي وماهو غير منظور من الارث الجمعي .

وقد تنبه الى هذا المفهوم في نقدنا القديم الناقد الفذ حازم القرطاجني (١٢٨٥)م فقال واصفاً ايقاع الحيل التي تعتمد في انهاض النفس لفعل شيء او تركه ، وهي مرجعيات الادبية عنده : « تلك الجهات هي ما يرجع الى القول نفسه . او ما يرجع الى القائل ، او ما يرجع الى المقول فيه ، او ما يرجع الى المقول له »(٧) وهي تقابل الرسالة والمرسل والسياق والمرسل اليه عند ياكوبسن .

١ ـ ٢ ـ فضاء الباحث وحوافزه :

لا نخفي سراً اذا قلنا ان ما قرأناه عن القصيدة وشاعرها سلباً وايجاباً اثار فضولنا . فتابعنا ما كتب عن الشاعر وقصيدته ، واطلعنا على بعض الشروح ، وقرأنا القصيدة ذاتها اكثر من مرة ، فترسخت حيرتنا ، وتعمقت شكوكنا واعترتنا نخوة علمية حفزتنا على الشروع بهذه الدراسة مستعينين بآليات التناص واجرائياته ومبادئه الكلية كالمقصدية والتفاعل والتملك والتحويل والتوليد والانسجام لا سيما وقد وجدنا شروح البردة على كثرتها شروحاً سطحية تبالغ في عرض الاشياء وتضخمها من غير ان تغوص في اعماقها ، ويمكن اجمالها في نمطين من الشروح :

ـ شروح اسقاطية ارجاعية تعبر حدود النص وتتجاوزه الى حياة الشاعر ، او ذهنية المجتمع ، فتاخذ بالتصور المسبق لحقيقة الموضوع المتداول وتتناول القصيدة من خلال افتراض نية جاهزة للبوصيري ، فتعده متصوفاً وتفسر كل القصيدة في ضوء هذا التصور . واحياناً اخرى ترصد تصور المجتمع للبوصيري او ما يمكن ان تكون عليه قصيدة المدح النبوي وتسخر النص لخدمة هذه التصورات ، فيوظف النص لخدمة الشاعر او المجتمع او لترسيخ التقاليد الفنية لهذا النمط من المتون الذي نطلق عليه المدائح النبوية .

ـ شروح تفسيرية مغلقة على ظاهر النص تتصيد مفردات مرادفة لمفرداته اللغوية ، وتستبدل هذي بتلك ، فتنثر الابيات ، وتترجمها في صيغ موضوعية تناسب مستوى التصور الذهني الشعبي للاشياء فهي تفسر معاني المفردات وتجمل هذه المعاني ، وتشرح تركيب النص اعراباً ولغة بالصيغ التقليدية . وقد اثرت هذه القراءات في الدراسات الجادة ، فالدكتور محمد رجب النجار حاول دراسة البردة دراسة جديدة ، ولكنه خدع بالشروح فنجح في تأصيل المعاني التي برزتها شروح البردة التقليدية . برؤية فلكلورية ادبية ، فهي قراءة جديدة ، ولكنها لم تعتمد على النص ، ولم تسبر اغواره او تحلله ولا تعيد تشكيله ثانية .

محاولتنا هذه مراودة لنص نعرفه جميعاً ، بوسائل مختلفة ، ومعارف متعددة . واذا كنا قد تحدثنا عن فضائي البيئة والشاعر ، فما عاد اي منهما يعنينا . فقد تسلحنا بالمعرفة ، واسقطنا التصورات المسبقة ، ولم يعد بين ايدينا إلا متن واحد بروحه وجسده ، نشرح بنيته ، ونسبر هيكليته ، ونشخص روابط تراكيبه وعلاقاتها .

نفكك وحداته ونكتشف ما خفي من الدلالات ، صريحة وضمنية ، موضوعية وذاتية ، حاضرة وغائبة ، ظاهرة ومبطنة ، ونعيد صياغتها بمحاور اساسية تسمح لنا باعادة تشكيل القصيدة في ضوء معطياتها الافقية والعمودية ، وبما تسمح به اجرائية الاسلوب واللغة .

اما اهمية المقدمة بالنسبة الينا فتنبع من بلاغة غموضها القائم على كيمياء الفعل النفسي المعاكس ، اذ جمعت صراعاً بين حدين متنافرين العصيان ، والانقياد المطلق ، مما جعل النص يفجر قوانين اللغة النفعية المعدة للتواصل والاستهلاك الاجتماعي الذي طغى على صنعة المدائح النبوية . ففتحت هذه المقدمة فضاء مغايراً لها ابتعد عن منطوق التواضع الجاهز وغاب صوت الجماعة في صوت البوصيري حينما عبر فيها عن تجربته الخاصة وغاب صوت البوصيري في صوت الجماعة حينما جعل من قضيته الخاصة قضية عامة او هكذا تجلت بلا قصد منه .

لقد وجدنا في مقدمة القصيدة رؤى جديدة تختلف عما قيل فيها . وهي معادل موضوعي لحالة نفسية لها خصوصيتها . واذا كانت تتعلق من بعيد او قريب بحياة الشاعر ، فهذا لا يعني اننا نحاول الاساءة الى البوصيري وقصيدته او الاشادة بهما

استحساناً فنحن نحلل نصاً ادبياً لا ننقده او نقيمه ، ولا نصدر فتوى في شان قائله . فمن طبيعة المحلل الادبي اسقاط الشحنات السلبية والايجابية من خلطته ، وان لا يقول الا ما يقوله النص . لقد قرأنا ونتلو عليكم نص قراءتنا لقراءة النص .

١ ـ ٣ ـ فضاء القصيدة في شاعرها .

البوصيري شاعر مصري ، من اصل مغربي صنهاجي ، ومن اسرة متواضعة لم نستطع ان توفر له تعليماً منتظما على يد استاذ مبرز منذ الصغر ، ويبدو ان كثرة تردده على المساجد مستمعاً ، اكسبه شيئاً من الثقافة الدينية حتى التحق بالمتصوفة على سبيل المصاحبة ليس إلا .

ان من يقرأ ديوان البوصيري او ما كتب عنه في مصنفات عصره ، يستطيع ان يجزم بان الرجل لم يكن عالماً تحريرا ، ولا زاهداً او متصوفاً ورعاً . ولا شاعراً مبرزاً ، وقد فشل في حياته العامة والخاصة ، ولم يكن محبوباً من عامة الناس ولا خاصتهم ، يقول فيه شهاب الدين محمود الحلبي : « كان ممقوتاً لاطلاق لسانه في الناس بكل قبيح ، وذكره لهم بالسوء في مجالس الامراء والوزراء »[٨] على الرغم من اشادته بغزارة فضله . فشل البوصيري في حياته الزوجية فلم يكن على وفاق مع زوجته ، وفشل في ان يجيد مهنة ، او ان يتقن صنعة مربحة يكسب منها رزقاً ، فتكسب بشعره يمدح ويهجو مبتزاً عطاياه بالحاح والحاف . ولم يكن شجاعاً ، وانما كان يجاري ويصانع ويخشى العاقبة يتراجع عن وعوده وافكاره بسرعة تقية منه . وتعرض لطوائف اليهود والمسيحيين بالهجاء بما لا يرضاه الله ، وناقشهم وناظرهم والله اعلم بالسرائر ! وفشل في وظيفة الحساب فهجا الكتاب والموظفين ، واعتمد في رزقه على كتابة ألواح شواهد القبور وتعليم الصبية في داره ، وقبل الهدايا والعطايا رغبة ورهبة من المسلمين وغيرهم . تزيا بزي العلماء وصانع المماليك وايدهم في الفصل بين المذاهب الاربعة ، وتعيين قاض لكل مذهب . وهجا بعض العلماء والشيوخ ، وهاجم العرب حينما ثاروا على المماليك . وعلل محمود مصطفى مجاراته للمماليك على حساب العرب بقوله : « ان عهده بالعروبة الصحيحة كان بعيداً لطول اقامته بالمغرب وتاثره بالبربر »[٩] . وعلى الرغم من تقدمه بالسن ومصاحبته للمتصوفة لم يتخل عن نزعته في التندر والفكاهة والظرف . خاطب زوجته شعراً بما لا يليق ، وسجل وهو في سن متقدمة تعرضه لاحدى الجواري مصرحاً بما ينافي اخلاق المتصوفة والعلماء ، واساء لمن اكرمه بتقديم الفطور له طوال شهر رمضان . يقول د . محمد زغلول سلام عنه « لم يكن من شعراء التصوف المبرزين فيه مذهباً او وجدا متفنناً لكنه نظم بعض المدائح النبوية التي تظهر اتجاهاً صوفياً »[١٠] .

وهناك من يستدل بنزعة البكاء والشعور بالذنب التي سيطرت على البوصيري بانه لابد ان يكون رجلاً ظالما ظلم ، وبغى ، وسعى بالافساد وقطع الطريق ، وفتك بالرجال والغلمان بذنب وبدون ذنب ، واستباح اعراض النساء كما استباح اكل الاموال ظلماً »[١١] وهو رأي فيه مبالغة كبيرة ، فلا يستبعد ان الشاعر وقع بالخطا وارتكب بعض الذنوب ، ولكنه لم يصل الى هذا المستوى . ولا نتوخى من ذكر هذه الملابسات الاساءة الى الرجل ، وانما توخينا وضع الرجل في حجمه الطبيعي . فهو لم يكن كما يتصور العامة عنه تقياً ورعاً عالماً الى حد بعيد ، ولا هو بالمبتذل الى درجة كبيرة ، وانما كان تدينه وعلمه شعبيين على طريقة العامة . فهو يفتقر الى حزم الفقهاء ، وتجرد الزاهد ، وعقلانية الفقيه ، وترفع التقات الثقات .

لقد تحدث الدكتور زكي مبارك عن عقليته المحدودة وطبيعته الساذجة وحكاياته التي كانت سبباً في احاطة البردة بالخرافات وذكر شيئاً من تصرفاته ورواياته وتصوراته التي تحتاج الى سند تاريخي مادي وخاصة فيما يتعلق بكرامات النبي والحوادث التي اقترنت بمولده صلى الله عليه وسلم وشبهها بروايات عامة الناس عن مظاهر المولد في مصر وصعيدها[١٢] وفي كتابه الموازنة بين الشعراء يصف البوصيري بقوله « رجل فيه طيبة وسذاجة كاكثر الصوفية »[١٣] لقد كان محقق ديوانه محمد سيد كيلاني مصنفاً ومعتدلاً حينما رسم في مقدمة الديوان صورة معتدلة لشخصية البوصيري رحمه الله وذكر ماله وما عليه .

ومما لاشك فيه ان البوصيري بعد ان تجاوز سن الخمسين ، نضج عقله واعتدل في تصرفاته ، واكتملت تجاربه الحياتية والشعورية ، فتجاوز الكثير من المآخذ ولكنه ظل يعاني ازمة القلق والشك والحيرة ، يتجاذبه صراع مرير بين الماضي والحاضر ، بين الواقع الذي كان يعيقه عن تحقيق المثال والطموح الديني الذي وعى ابعاده ، فذاق مرارة محاسبة النفس ومصارحة الذات ، يقول د . محمد رجب النجار : « كانت النبويات المملوكية حلولاً تعويضية لمشكلات الانسان العربي المسلم في عصر المماليك ، كانت رداً لا واعياً على المستوى الفردي والجمعي . على قلق راهن بالوجود ، وبخاصة بعد سقوط الخلافة العباسية رسمياً ، وعلى خوف من المستقبل دنيوياً ، ... واخروياً بالخوف من عقاب الله وغضبه ، انتقامه وبلائه من جراء تخاذلهم داخلياً وخارجياً »[١٤] فعبر الشعراء عن صعوبة المرحلة بالتكيف والهجرة الى الحديث عن الرسول وسيرته ، وبالاعتراف وطلب الخلاص والصلاة والتسليم تكفيراً عن الخطيئة والاثام وطلب الصفح بالبكاء والتوسل من منطلق العارف بالذنب العالم بجسامة التقصير .

١ ـ ٤ ـ فضاء القصيدة في بيئتها .

ولدت بردة البوصيري في الثلث الاخير من القرن السابع الهجري الذي شهد قسوة التتر واجتياحهم للبلاد الاسلامية ، وما ارتكبوا من فضائع في بغداد[١٥] ، وطرفاً من مآسي الحروب الصليبية ، وزوال الخلافة . وقد شهدت مصر دورات متتالية من القحط ، وقلة المياه وانتشار الامراض ، وكثرة الضرائب ، والتفرقة

بين الطوائف والمذاهب(١٦) . يقول ابن تغري بردي عن المماليك وهو منهم : «ليس لهم صناعة الا نهب البضاعة ، يتقوون على الضعيف ويشرهون حتى في الرغيف ، جهادهم الاخرق بالرئيس ، وغزوهم في التبن والدريس »(١٧) اما المقريزي فيقول عنهم : « ليس فيهم الا من هو ازنى من قرد ، والص من فارة ، وافسد من ذئب »(١٨). وتعطينا هذه المقولات فكرة عن اوضاع المماليك مهما تاول اليوم المتاولون في اظهار محاسنهم وصلاحهم . وظهرت في المجتمع امراض اجتماعية كثيرة ، وظواهر خطيرة ، اذ راج الاحتيال والدجل ، وكثر المفسدون ، وظهر السراق وقطاع الطرق والعيارون(١٩) ، وشاع شرب الحشيشة(٢٠) والغزل بالمذكر . روي ان الدراويش والجهلة اصبحوا يمارسون الانحراف في بعض التكايا والزوايا تستراً ، وراجت الخرافات والحكايات عن الائمة والصالحين وانتشرت العادات السيئة ، وتدهورت الحالة الثقافية والاجتماعية . وصار الناس يتمسكون بروايات لا تتفق مع نصوص الشرع واصول العقيدة فالبوصيري نفسه احاط نفسه بهالة من الكرامات الغريبة . يروي عن قصيدته البردة ، انه اصيب بمرض عضال الم به فاقعده ، وانه ذات ليلة ضاق به الصدر فبكى بكاء مراً ، وتوسل واستشفع برسول الله صلى الله عليه وسلم وانشد بردته ونام ، فرأى الرسول صلى الله عليه وسلم في المنام وقرأ عليه قصيدته البردة ، وقد استعصى عليه تذكر بيت منها جاء بصدره : « فمبلغ العلم فيه انه بشر » ثم توقف ، فقال له النبي : قل يا امام : « وانه خير خلق الله كلهم »(٢١) .

ويذكر عبد الكريم توفيق العبود ان هذا الشطر ورد مرتين في قصائد الصرصري الذي سبقت مدائحه البوصيري ، وان البوصيري انتحله من قول الضرير الصرصري :

محمد خير خلق الله كلهم
وهو الذي لفخار المجد ينتسب

ومن قول الصرصري ايضاً :

هذا ابو القاسم المختار من مضر الـ
نبي خير عباد الله كلهم(٢٢)

ولا يكتفي البوصيري بهذا ، بل يضيف ان الرسول صلى الله عليه وسلم القى عليه بردته ، فافاق البوصيري معافى من مرضه ، حتى انه خرج الى المسجد لصلاة الفجر ، فاذا برجل مار في الطريق يطلب منه قصيدة البردة فاستغرب البوصيري وكان لم يطلع احد عليها بعد ، فقال له الرجل لقد كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم استمع الى قصيدتك وانت تنشدها بين يديه . ويرجح ابن شاكر الكتبي ان الرواية موضوعة . وهو بين مصدق ومكذب لها(٢٣) ويعدها ناظم رشيد افكاً وبهتاناً(٢٤) ويؤكد محمد رجب النجار انتحال الابيات وزيف ادعاء البوصيري وتقوله على الرسول العظيم(٢٥) ان صحت الرواية . ويكثر الدراويش من ترديد هذا البيت بصيغة مشابهة في حلقات الذكر اذ يرونه .

مولاي صل وسلم دائماً ابداً
على حبيبك خير الخلق كلهم

ولولاهم ما شاع ذكر البوصيري ولا بردته . يعلل خالد الازهري شارح البردة بمصنف مستقل سبب انتشارها بكثرة حفظتها من « اصحاب الطريقة(٢٦) الشاذلية التي ينتمي اليها البوصيري ، والى المغاربة منهم بنوع خاص » ويعلل بكري شيخ امين انتشار البردة وذيوعها قائلاً « لولا ما احاط البوصيري به ذاته في تلك القصيدة من تعظيم وتقديس ما نالت من الشهرة ما نالت »(٢٧) ويعزي زكي مبارك هذه الرواية الى محدودية عقل الرجل وطيبة وسذاجة فيه دفعته الى رواية الخرافات وتصديق الناس بها .

ويعكس تعلق الناس الذين صار البعض منهم يقرأ البردة كل ليلة حافياً حاسر الرأس اثناء اقامته الليل ، وانهم كانوا يجتمعون لقراءتها ترتيلاً في ايام الخميس والاثنين وفي المناسبات الدينية . وبعضهم يروي انها كانت توضع على السريض فيشفى ، فهي تشفي من الرمد والصداع .

يعكس هذا التعلق سمة العصر ، ونمط التقاليد والقيم السائدة فيه ، والبيئة التي نهضت فيها القصيدة وانبجست عنها . وهي اجواء خدمت المماليك وعززت نفوذهم ، فكانوا يساعدون اصحاب الطرق الصوفية والدراويش ، ويتظاهرون بالتقوى في الوقت الذي كانوا يعيشون فيه عيشة ترف ورفاهية يزينون ملابس نسائهم بالذهب والدر والياقوت والشعب جائع يعاني ما يعاني من الحرمان .

١-٥ - فضاء التناص :

النص الادبي بنية معقدة من علائق لغوية داخلية وخارجية ، وهي التي تحكم صيغ ترابطه ، فهي شبكة تمتد خيوطها الى نصوص كثيرة ، تمتح من معجم الشاعر الذهني ، ومن تجاربه وذكرياته التي لا تقف عند حدود نصوص معينة بالضرورة ، بل حصيلة لما هو موضوعي وذاتي ، علمي وادبي ، يومي عام مما يجعل النص نظاماً داخل عدد كبير من الانظمة ، يمتص منها ويتحول عنها يمتد اليها وينقطع عنها . فهو اعادة كتابة لواقع لا محدود من التجارب اللغوية والنفسية والاجتماعية سواء احضرت الاحالة الى هذه التجارب ام غابت . فان العلاقة بين النص المعارض والمعارض ليست من نوع التكافؤ البسيط(٢٨) فكل نص يحقق لذاته صورة مغايرة لغيره . وهذا يفترض ان خلف قصيدتنا وامامها قصائد سبقت وتلت ، وكما اخذت البردة اعطت ، ظاهراً وباطناً .

لم تكن قصيدة البوصيري البردة القصيدة الاولى التي توسم بهذا الاسم ولا هي الاسبق في موضوعها وغرضها ، ولا الاخيرة .

ولم تنفرد القصيدة هذه او تتميز عن غيرها لا في الطول ولا المقدمة ولا في البناء او الحوافز والدوافع . بل لها في بابها مايضارعها قبلاً وبعداً . لقد حظي الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم

بحب المسلمين وتقديرهم وايثارهم له على انفسهم فدافعوا عنه باليد والقول ، ولا تغيب عنا قصائد حسان وعبد الله بن الزبعري وغيرهم .

ولا تفوتنا الإشارة ان الرسول (ﷺ) قد حظي باعجاب الكفار انفسهم فهذا الاعشى يقدم عليه بقصيدة مطلعها :

الم تغتمض عينـــاك ليلـة ارمـدا
وعـــادك مـــا عـــاد السقم المسهـدا
ومـا ذاك من عشق النسـاء وانمـا
تناسيت قبل اليـــوم خلة مهـدداً[٢٩]

واعترض عليه ابو سفيان فاغراه بمئة ناقة لكي يؤجل الوفادة الى الرسول صلى الله عليه وسلم عاماً واحداً فتصيبه احداهن ويموت . فاذا كان هذا حال الكفار فكيف بحال المسلمين . ولا سيما بعد وفاته . قد شعروا باثره فيهم . وفي تاريخ الادب العربي بردتان ، وبديعيات كثيرة ، اختصت بمدح النبي الجليل وآل بيته . وجميعها تتخذ من وزن البحر البسيط ايقاعاً لها وهو بحر يمتاز بمرونته وكثرة تقبله للزحافات .

اما البردة الاولى فهي لكعب ابن زهير ابن ابي سلمى ، وقد قرئت بين يدي الرسول صلى الله عليه وسلم في المسجد اثر الصلاة على وجه الحقيقة ، ومهد لها شاعرها بمطلع غزلي او بما يدعى بالنسيب اذ يقول :

بـانت سعـاد فقلبي اليـــوم متبـول
متيم اثـــرهـــا لم يفـد مكبـول

ونعتقد ان البوصيري عدل عن معارضة القصيدة بذات القافية حيث جاءت قصيدة كعب لامية ، وقصيدة البردة ميمية ، لاسباب منها : انه لم يدر بخلد البوصيري ان سيلقبها بالبردة حتى نظمها ، وان التسمية جاءت متاخرة عن نظمها ، او لانه لم يشأ ان يجعل قافيتها لامية لكي لا تختلط ابياتها بقصيدة كعب ، ولا بقصيدة له مماثلة مطلعها :

الى متى انت باللـذات مشغـــول
وانت عن كـــل مـــا قـدمت مسـؤول

مدح كعب الرسول صلى الله عليه وسلم حياً ومدحه البوصيري ميتاً . وان الاول انشدها بين يديه على وجه الحقيقة ، والثاني في رؤيا له بالمنام . نظم كعب قصيدته والقاها خائفاً قلقاً متردداً . وقد ايقن انه هالك لا محالة بعد ان هجا الرسول صلى الله عليه وسلم فاهدر دمه ، وتخلى عنه الاخلاء ، فجاء متستراً متشفعاً بقصيدته طالباً العفو فناله[٣٠] .

ولم تكن حال البوصيري باحسن من نظيره ، فقد اطاح الفالج بنصفه فشعر بدنو الاجل ، وقلة الحيلة ، ولم يكن قد تزود للاخرة كما ينبغي ، فبكى حتى اكل الندم قلبه ، وتشفع بمدح النبي العظيم .

استهل كعب بردته بالنسيب فذكر سعاد وشيئاً من محاسنها ، ووعودها وتقلبها بين القرب والبعد ، ثم وصف ناقته قبل ان يتخلص الى مدح الرسول صلى الله عليه وسلم ، فاوهم كثيراً من النقاد والشراح انه يتغزل غزلاً تقليدياً ، وهو في الواقع غزل رمزي له دلالات ضمنية لا تخرج عن محيط ازمته . واستهل البوصيري بردته بما يوهم في الظاهر انه غزل وتشبيب تقليدي بالاراضي الحجازية ومواطن العذرية في الايمان والاعتقاد . وعرف عنه انه فارغ القلب من الصبوات الحسية ، وانما اقدم على سجيته معارضاً القدماء ، موهماً الاخرين بظاهر القول ، وقد اخفى واضمر في مقدمته مراميه النفسية الباطنية المأزومة ، وهي مثقلة بهاجس الشك ومثقلة بوطأة الحيرة والتشتت . لقد نجح البوصيري كما نجح سلفه في استفزاز عواطف السامعين وشد انتباههم الى التعاطف معهما فنياً ومعنوياً ، وحققا ما كانا يأملان ، وجاءت المقدمتان اقوى ما في القصيدتين فنياً ، اذا غضضنا النظر عن المثل والمعاني الاخلاقية المجردة في الاعتقاد والسيرة النبوية الشريفة التي وردت فيها واستأثرتا بجل ابيات القصيدتين .

لم يكن كعب مسلماً حينما نظم قصيدته وكان معلقاً بالرجاء فطفت روح الصبوة الجاهلية المتمثلة بالفاظها وقوة سبكها وعلو نبرتها ودلالاتها المعنوية . وشخص د . زكي مبارك ضعف النزعة الدينية في القصيدة[٣١] وايده كثيرون . ولم يعد يعنينا بعد ذلك أحسن اسلام كعب ام فسد ؟ .

اما البوصيري فكان يعاني صراعاً مريراً بين الواقع والمثال ، بين الماضي والحاضر والخوف من المستقبل المجهول فهو امام مواجهة النفس للنفس وصراعها الداخلي ، فكانت المقدمة حوار الذات للذات ، بكاء الندم ، وحرقة الياس ، فان صدق الرؤيا فقد قرت نفسه ونال مبتغاه .

تعد قصيدة كعب من القصائد الاولى التي ارست خصائص المدائح النبوية التي تطورت فيما بعد واتخذت بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم اشكالاً متعددة في التركيز على اخلاقه وصفاته ، ومعجزاته وقدراته ، وسننه ، وحكمته ، وتعلق اصحابه به ، ولم تكن قصيدة البوصيري في هيكلها العام الا صورة مطابقة لما الف واعتاد الشعراء على طرحه وطرقه في المدائح النبوية فهي تترسم خطا سابقاتها باستثناء المقدمة .

ويقال ان البوصيري في بردته ترسم خطا ابن الفارض في قصيدته التي منها :

هـــل نار ليلى بـدت ليلاً بـذي سلم
ام بـــارق لاح في الـزوراء فـــالعلم[٣٢]

ويترسم البوصيري بالفعل ايقاع القصيدة الداخلي ، ويسترق ذبذباتها ، ويبتهج فنياً بمنعرجاتها الشعورية ، محاكياً مفرداتها وتراكيبها واسماء المواضع ، وبعض القوافي ومنها قول

البوصيري :

يالائمي في الهوى العذري معذرة
منّي اليك ولو انصفت لم تلم

هذا قول نجد نظيره عند ابن الفارض :

يالائماً لامني في حبهم سفهاً
كف الملام فلو أحببت لم تلم

اما قول البوصيري

ولا اعدت من الفعل الجميل قرى
ضيف الم برأسي غير محتشم

فيتناص مع قول المتنبي :

ضيف الم برأس غير محتشم
والسيف احسن فعلا منه باللمم

ويستمد البوصيري منتفعاً من الضرير الصرصري كثيراً، فاضافة الى ما هو من افادة فهو يستمد منه اكثر من معنى في اكثر من بيت، منها قوله[٣٣] :

هو الحبيب الذي ترجى شفاعته
لكل هول من الاهوال مقتحم .

نفيه شيء من قول الصرصري :

هو الحبيب الذي تنجي شفاعته
عصاة امته من حاجم ضرم

وقول البوصيري :

محمد سيد الكونين والثقلين
والفريقين من عرب ومن عجم

كاد يكون منحولاً من قول الصرصري :

تلك الربوع المنيرات التي شرفت
بسيد العرب العرباء والعجم

وترسّم من جاء بالبديعيات من الشعراء خطا البوصيري وزناً ورويّاً وايقاعاً ومفردات وحواراً واسماء مواقع، وممن عارض بردة البوصيري من مشاهير الاعلام ابن جابر الاندلسي (٦٩٦ هـ) ، وصفي الدين الحلي (٧٥٠)هـ وابن حجة الحموي (٨٣٧) هـ، والسيوطي (٩١١)، والمقري ١٠٤١ هـ وعائشة الباعونيه واخرون يستعصون على الحصر.

اما في العصر الحديث فمن اشهر من عارضها محمود سامي البارودي زعيم الاحيائيين بقصيدة مطلعها :

يارائد البرق يمم دارة العلم
واحد الغمام الى حي بذي سلم

ويقتفي اثره احمد شوقي امير الشعراء بمصر وصاحب الموهبة والثقافة العاليتين بقصيدة مطلعها :

ريم على القاع بين البان والعلم
احل سفك دمي في الاشهر الحرم

ويرى الدكتور احمد مطلوب ان بردة البوصيري من اهم قصائد المديح النبوي « فهي اولاً قصيدة جيدة، وهي ثانياً اسير قصيدة في هذا الباب، وهي ثالثاً مصدر الوحي لكثير من القصائد »[٣٤] والواقع ان احكاماً كثيرة تحمل شحنات اطرائية اثنت على بردة البوصيري من منطلقات روحية، ولفتات عقائدية نابعة من الورع والتقى والتأدب مع من خُصّ بمدحها « حتى ان شوقي المعروف باعتزازه بنفسه يقول فيها وفي صاحبها :

المادحون وأرباب الهوى تبع
لصاحب البردة الفيحاء ذي القدم
الله يشهد اني لا اعارضه
من ذا يعارض صوب العارض العرم
وانما أنا بعض الغابطين ومن
يغبط وليك لا يذمم ولا يلم »

وبهذه البنية تعامل من تلقى البردة معها، وغالباً ما ترد الاحكام منجزة مسبقاً وجاهزة من السماع وشغف العامة بها. فهي قصيدة مسلم لها بانها في المديح النبوي، ولها كرامات خاصة وذكريات شعورية مقدسة لا تحتمل التأويل ولا يداخلها الشك. اما نحن فنقرؤها قراءة تناص، تفهم فيها اللغة في ضوء الواقع النفسي والاجتماعي والدلالي الفني، وبالموازنة مع النظير والمثيل السابق والمصاحب.

ثانياً :ـ فضاء البنية التكوينية « السطحية »

٢ ـ ١ البنية الايقاعية :

تنحرف المقولة الجمالية نحو القطب الصوتي، وكما نجح الباعث في تكثيف هذا القطب وتقويته، غرس في روع المتلقي ان الكلام لم يعد يتوخى دلالته الموضوعية النفعية. فالصلة الايقاعية هي اول رسالة تستفز قوة الذهن لتحرير الدوال من أسر التصور المنطقي، واطلاق قوى الخيال بعبداً عن دلالات الذهن المجتلبة من جبانات المعاجم. وفضاء الايقاع واسع المدى يتجاوز عنق الوزن ومحيط التقفية، وتقنيات البديع الى حالة لا محددة يخترقها النص الفني من غير تخطيط مسبق، وانما تخضع لاجرائية عفوية تنبجس من الحالة الشعورية الفطرية للفنان. يرى اولمان ان « شدة التاثر بالباعث الصوتي على توليد الكلمات او الاصوات قد يؤدي الى ما يكاد ان يكون اعتقاداً غامضاً في وجوب مطابقة خفية بين الصوت والمعنى[٣٥] ، ويكتسب الايقاع اهميته القصوى لدى الرمزيين ويصير الشعرة التي يتلمس ايحاؤها وتقود الى الدلالات النفسية الباطنية التي يضمرونها .

وهم يلتقون مع المتصوفة الذين حشر البوصيري نفسه في محيطهم . وهذا البعد يسوغ لنا التركيز في الايقاع الصوتي « فالحروف التي هي اصوات تجري على السمع مجرى الالوان من البصر »[٣٦] كما يقول ابن سنان الخفاجي .

٢ ـ ٢ الايقاع الخارجي :

تجري قصيدة البردة على وزن البحر البسيط وهو بحر كثر استخدامه في الشعر العربي قديماً ويتفوق على البحر الطويل وسائر البحور برقته وجماله فمال اليه المولدون ، وعليه جاءت قصائد معلومة في الشعر العربي ، منها معلقة النابغة ، وبردة كعب ، وبائية ابي تمام في فتح عمورية ، وعينيه ابن زريق البغدادي ، ونونية ابن زيدون ، وقصيدة الرندي في رثاء الاندلس واغلب بديعيات العصر الوسيط . وجاء عروض القصيدة وضربها مخبونين وجوباً ، وهو اجمل انماط البحر البسيط[٣٧] ، اذ يحذف الثاني الساكن من (فاعلن) فيصبح (فَعِلُنْ) فتتوالى ثلاث حركات ، وهو الذي إن اصاب تفعيله لشبهه بركض الخيل المتدارك سمي الخبب وضرب الناقوس ، او وقع المطر لسرعته ، حيث تتوالى ثلاث حركات تساعد على انسياب اللسان بسرعة . يزيد من هذه السرعة زحاف الخبن الذي اصاب تفعيلات اخرى في الحشو واصاب (مستفعلن) فاصبحت هي الاخرى (مُتَفْعِلُنْ) فمن مجموع (١٠٠) تفعيلة (فاعلن) ومثلها (مستفعلن) في المقدمة البالغة خمسة وعشرين بيتاً نجد (٨١) (فاعلن) مخبونة و (٢٥) (مستفعلن) مخبونة ايضاً كلها في مقدمة الصدر او صدر العجز وهذا زحاف مستحب مستحسن[٣٨] في موقعه عن سواه ، يزداد حسناً اذا علمنا ان الصدر والعجز يتقاسمان هذا العدد وهو تناظر جميل ، وبه يكون عدد الحروف الساكنة المحذوفة في مقدمة البردة فقط (١٠٦) حرفاً من مجموع حروف المقدمة العروضية البالغة (١٠٩٤) حرفاً ، بنسبة ١ / ١٠ اي حذف خمسة احرف ساكنة في كل بيت ، وهذا سبب مهم جعل ايقاع القصيدة سريعاً خفيفاً وجميلاً بلغ اقصى درجات الانضباط التقعيدي في توازنه وتناظره كماً ونوعاً . ولا يُرى مثل هذا الانسجام الا حينما تكون التجربة ذاتية صادقة فتتوازى درجة الانفعال وعفوية التعبير عنها .

٢ ـ ٣ الايقاع الداخلي :

وفيه نتعرض للايقاع اللغوي الذي يشمل الحركات الاعرابية ، والحروف الصائتة والصامتة (حروف المد واللين والحروف الصحيحة المتحركة والساكنة) وباحصائية سريعة للمقدمة البالغة خمسة وعشرين بيتاً ، ومجمل حروفها العروضية (١٠٩٤) وجدنا (٦٩٦) حرفاً صحيحاً متحركاً و (١٣٧) حرفاً صحيحاً ساكناً و (٢٨) حرفاً ساكناً بفعل التنوين ، و (٦٩) حرفاً ساكناً بفعل التضعيف ، و (٢٦) حرف علة ساكناً ، و (١٣٤) حرف مد .

ونخلص من استقرائنا لهذه الاعداد توازن عدد حروف المد وعدد الحروف الصحيحة الساكنة ، وهو توازن وجده ابراهيم انيس مريحاً للاذن في كل التجارب التي قام بها . ويعدها اجود الابيات ايقاعاً ، وان الاذن تالف سماع هذا النسق[٣٩] من التوازن . ولكننا نجد ان عدد حروف المد في البيت الواحد اقل من الحد الادنى الذي حدد بـ (٦ ـ ١٠) حروف في البيت مما يجعل القصيدة صالحة للترتيل عند تلاوتها في حلقات الذكر ، ولكنها غير صالحة للغناء . وتكشف هذه النسب طاقة التوتر التي كان البوصيري يرزح تحتها ، فشدة انفعاله بلغت درجتها القصوى ، الامر الذي استلزم حذف حروف ساكنة لقلة حروف المد وبالفعل لقد وجدنا رواد التكايا واصحاب الطرق الصوفية يقرؤون في المقام شيئاً لا يمت للقصيدة بصلة ، ثم يرددون في الجوقة بيتاً ليس من صلب البردة اثر كل بيت من ابياتها وهو

مولاي صلي وسلم دائماً ابدا
على حبيبك خير الخلق كلهم

وهذا البيت يمتاز بجمال ايقاعي وهدوء نسبي يخفف من سرعة الترتيل لقلة الحروف الصحيحة الساكنة وارتفاع نسبة حروف المد الى الضعف نيتمكن المنشدون من تنغيمه بشكل افضل من ابيات البردة .

٢ ـ ٣ ـ أ التجانس الصوتي :

يعد حيز القافية الصوتي فضاء وسطاً بين الانضباط والتحرر ، فالقافية ادق من الوزن في تصريفها واشتقاقها واعرابها فتحتاج الى مهارة ودربة ، وهي اخفى من الوزن وابلغ تاثيراً في التوارد الداخلي ، حيث تشكل محطات التقفية الرسمية والداخلية محطات للمفاجآت المنتظرة وغير المنتظرة ، وحسن توزيعها يقوي عامل الدهشة لدى المتلقي ويشده للمتابعة ، ويغريه ذوقاً بحسن الاستماع .

واتخذت البردة الميم روياً ولم تلتزم معه بتاسيس او ردف او وصل ، والتزمت بحركة المجرى المطلقة ، وحرف الميم شفوي انفي مجهور منغوم ، تولد الكسرة الممدودة فيه ضغطاً معنوياً ، فالميم اكثر ما تتردد في مفردات سلبية الدلالة الالم ، والسقم ، والعدم ، والهرم ، والندم ، والسام ، ويتآزر هذا الجو مع (ايحاء الياء) مد الكسرة فتصير ياء ، والياء تستخدم في العربية للنداء ، والاستغاثة والتعجب ، والتنبيه ، ويحقق ثقلها مع الميم نغمة شجية تحفز اوتار النفس بجرسها ودلالتها وتولد تجاوباً سريعاً بالانفعال ، لسرعتها وعدم وجود حرف مد او حركة او حرف آخر معها ، وهو ما يسمى بلزوم ما لايلزم في القافية .

اما على صعيد المفاجآت الداخلية فكانت متنوعة كماً ونوعاً غنية بالمفاجآت المنتظرة وغير المنتظرة ، وتتمثل بالاشكال

الاتية :

٢ ـ٣ ـ ب التوافق الدائم :

يعتمد الشاعر في موسيقاه على جرس ثلاثة حروف منغومة هي الميم التي تكررت في المقدمة (١١٥) ، والنون (٩٥) ، واللام (٨٦) مرة ، وتشكل هذه الحروف ٣٠ ٪ من مجموع حروف المقدمة ، وهي من حروف الذلاقة التي تنذلق بسرعة على اللسان والشفة ولا يخلو منها لفظ رباعي او خماسي اذا كان من اصل عربي[٤٠] ، وهذا الفضاء الموسق يجسد التدفق العاطفي وصدق الاحاسيس وسيطرتها على دلالة التركيب .

٢ ـ ٣ ـ جـ التوازن بالمجانسة :

وهي مفاجاة غير منتظرة متجانسة ومتشاكلة صوتاً ، واحياناً تتقابل في معانيها ، تتوزع بين الاشطر تارة ، وتارة بين الابيات فانظر التقابل والتوازي حيث تتكرر ما ، وان ، وقلت ، وهم ، والفاء ، في اكفف واستفق . والتقابل بين العين والقلب الهيمان والهيام كل ذلك في قوله :

فمـــا لعينيـــك ان قلت اكففـــا همتـــا
وما لقلبـــك ان قلت استفق يهم

ومثل هذا التجانس بالصوت والمطابقة في المعنى كثير من البيت الاول والثاني والخامس ، وفي الابيات الثاني عشر والخامس عشر والسادس عشر والتاسع عشر والخامس والعشرين ، بالجرس والصورة فهو ايقاع يذهلك فنياً بعفويته وابتعاده عن التكلف والتصنع ، لانسجامه الطوعي مع مرامي الذات .

٢ ـ ٣ ـ د التنوع :

تتخذ القصيدة محطات متنوعة من التوافق بالاعتماد على دورات متلاحقة من تكرار صوت معين او اداة او ضمير يرتكز عليه النغم والمعنى بتفاعل دلالي : لننظر البيت الخامس ونحسب عدد حروف اللام فيه :

لولا الهوى لم تـــرق دمعاً على طلـل
ولا ارقت لـــذكـــر البـــان والعلم .

ومثلها الكاف في البيت الخامس عشر والجيم في البيت الذي يله ، والصاد والسين والشين والطاء والضاد في البيتين بعدهما ، وما يحدث التجانس في الصوت والجرس من تعضيد للدلالات المعنوية وتقوية الشد والجذب العاطفي لدى المتلقي .

ان هذه الشبكة من تكرار المتشابهات والمفارقات بطريقة التداخل ، والتفاعل ، والتجانس ، توازياًوتقابلًا ، صوتاً ومعنى ، لها قدرة غير محدودة على الايحاء بتشعب الدلالات وتجانسها وتقابلها ، وعلاقة هذه الدلالات بالذات ، فهي معادل خارجي لحالة داخلية ، ولسلم من الدلالات تتنازع وتصطرع في اتون يشع بهذه التوهجات ، فهي اشبه بدورات الحمل في موجات التدفق البركاني وما يصاحبهما من فوران اللهب والحمم ، تتابع ، وتتنوع ، ترتفع وتنخفض ، حسب قوة ضغط البركان الداخلية وليس لها علاقة بماهو خارجه .

٢ ـ٤ الفضاء الموضوعي :

ان من مهام التحليل الاولى للنص اكتشاف سجل وحداته السياقية ، وتحديد نمط الاسرة الدلالية ، والفصائل التي تنتمي اليها . سواء اكانت هذه الدلالات تنتسب الى حقول موضوعية ، ام الى اتجاهات شعورية توحي بها نظم التشكيل الزمانية والمكانية والاجرائية وعلاقاتها .

ان تشخيص وحدات البنية وفصائلها يسمح باكتشاف المنعطفات الداخلية ويفصح عن صلات القرابة الاسرية في التصور الذهني بما عليه من تداخل وتفاعل . فوحدات البنية هي مجسات يهتدي بها الى الحقائق المودعة خلف الاشياء ، وتشف عن التطابق الخفي بين الظاهر والباطن ، اذ لابد ان يفصح[٤١] الارتباط الصوري في اي سياق مهما كان ادبياً عن العلاقة المعجمية للدوال ونحوها ، ثم عن الدلالة النصية لكل مفردة وفقاً لمعطيات السياق والنسق الذي وردت فيه . وهذا يعتمد على تحليل البنية التركيبية فالموضوع تكوين وتركيب .

٢ ـ٤ ـ١ فضاء الزمن :

تجمع الافعال بين دلالة الحدث الموضوعية ونمطية الزمن الموحية بالامتداد ، والنمو المتواصل ، ويعد فرز نمطية الافعال حدثاً وزماناً بمثابة نافذة نطل منها على مراتع الوقائع مكاناً وعلى خصائص المواقف الشعورية لنماذج الشخصيات وطبيعة تجاربها .

لقد بلغ مجمل الافعال في مقدمة البردة نحو سبعين فعلًا وهو عدد ضخم تموج به التراكيب ، ومنه نستدل على حركية النمو المتجددة بسرعة في المواقف ، وكثافة الدلالات التي استوجبت هذا الحشد الهائل من الافعال . ففي المقدمة مايربو على ٣٠ فعلًا ماضياً وجملة من الافعال المضارعة مخضت للمضي بادوات النفي (لم) ، مثل : لم تلم ، ولم ترق ، ولم يدر ، واغلب هذه الافعال تتسم بالحركة والفاعلية : مزج سري جرى هب طوى شد امتلا بدا عناصر تنقل وتغير مشحونة بالممارسة الفعلية للاحداث من ضغط في التجربة الشعورية كتمت ، وظلمت ، واتهمت .

وتقل الافعال المضارعة فلا تزيد عن عشرين فعلًا اكثرها يتسم بطابع التامل الشخصي الذي يقف عند حدود التصور ، يحسب وينكر ، واعلم ، واسمع ، ويعرف ، وقد دخل على بعضها ادوات النهي فقيدت انصرافها التام لدلالات الحضور والاستقبال واعاقته عن بلوغها .

ولا تربو افعال الامر في عددها على عشرة افعال ، ومن تفوق الافعال الماضية نستنتج ان الماضي باحداثه هو محور اهتمام الشاعر ومصدر القلق ، فالنص معادل لتجربة مأزومة باحداث الزمن الغابر وذكريات المواقف الزائلة ، ولذلك احتاج الشاعر الى اسناد الافعال المضارعة يحشد من افعال الامر التي تتصف بالقوة الزجرية ، اصرف ، الزم ، استقم اخشى ، حاذر خالف ، فيحقق شيئاً من التوازن بين الماضي والحاضر والمستقبل ونشعر ان مواقف الشاعر الاتية والمستقبلية مرتبطة بقوة بمواقف سابقة ، وان هناك تعددا في المشاهدة وتنوعا في المواقف ، ازاء الماضي وتقيمه .

٢ ـ٤ ـ٢ فضاء البنى المنطقية :

قد تكون الافعال اقوى من الاسماء في دلالاتها المركبة ، غير ان الاسماء اوكد من الافعال لملازمتها للذوات ، والمفردات سواء اكانت افعالاً ام اسماء ام حروفاً ، هي نويات النص الموضوعية . فاذا ما تكررت صيغها او مصاحباتها الملازمة لها شكلت اسراً مفهومية ، ومن مجموع دلالات هذه الاسر وعلاقاتها النصية يشكل المعنى . فالتكوين بنية وموضوع . واقوى الموضوعات هو الذي تتردد مفردات اسرته حتى يطغى تكرارها على سائر البنى في امتداد العمل . فالمفردات حينما تصنف من سجل سياقها الى حقول لها حضور دلالي تؤديه بطريقتين : الاولى ما يبقى من النويات الذرية للمعنى الثابت قاموسياً للمفردة ، والثانية نويات نصية يمنحها السياق للمفردات وهي متغيرة حسب علاقاتها في كل نص .

ان كل حقل كبير يشكل من جملة موضوعات اصغر منه ، والموضوعات تشكل من جملة اسر ، والاسر من افراد ، وهكذا تشابك الاجهزة وتتدرج من اعلى الى اسفل ، او من اسفل الى اعلى . واهم ما ورد في سجل المقدمة السياقي من اسر تمكنا من تشخيصها هي :

ـ اسرة الخطاب القضائي : واقواها الاستفهام بالادوات ، وهو طلب يراد به اثبات صورة المستفهم عنه على سبيل التصور او التصديق والتقدير . اما على سبيل البنى ، فنجد ، خصم ، وحكم ، وشهود ، وسر ، وكتم ، وتنكر ، وتهم ، وحسم ، وجماح ، ووشاة ، ونصح ، وظلم ، واعتراض ، وجهل ، وغوارية ، ومعصية ، وقاتل ، وسم ، ودسائس ، وندم . وانصف وكيد . وبعض هذه المفردات تكررت مرتين وثلاث مما يوحي بوجود مقاضاة معينة في موضوع محدد يخصصه السياق . والا يصبح القول ضرباً من التعميم ، اذ ليس من المعقول ان تتردد كل هذه المفردات ولا يكون لدى الشاعر مبرر لتكرارها . وان لا تكون للمفردات علاقات بمعانيها القاموسية .

ـ اسرة الغريزة الحسية : وتجمع المقدمة مفردات اسرة دلالية واحدة تتصل بحاجة الانسان الاساسية الى الغذاء والقوت : وهي شهوة ، وطعام ، ومرعى ، وشبع ، وجوع ، وسغب ، وحمية ، ومخمص ، ودسم ، وسم ، واحشاء ، والم ، .ولذة ، ونفس ، واستحلت ، ونهم وفطم ، ورضاع .

ومن اسرة الكون الجسدي وآفاته : نجد العين ، والقلب ، والدمع ، والدم ، والرأس ، والشيب ، والسقم ، والهرم ، وورم ، وعبرة ، ويهمي . وفي العين والقلب مقابلة بين البصر والبصيرة ولهاتين المفردتين الناظ كثيرة من مستلزماتهما . فهما المتهمان بما قصد . ومن اسر المعاني المحددة التي ترتبط بالعواطف والمشاعر حب ، وهوى ، ووجد ، وصب ، وضنى ، وعبرة ، وارق ، واضطرام ، وانسجام وعذرية . وبعضها من مستلزمات العين والقلب وتفصح عن المعاناة والمكابدة خوفاً من العقاب الجسدي والروحي معاً . وتبقى وحدات متفرقة لاسر عائمة متناثرة هنا وهناك تربط بين العناصر الرئيسة وهي نويات لا تخلو منها قصيدة او سياق . عناصر نباتية : البان والبهار والعنم والكتم ومرعى .

عناصر فيزياوية : الريح البرق الظلماء وميض الظلام .
وحدات ترابية جغرافية : سلم اضم كاظمة والعلم
وحدات دينية : جهل حشمة غواية جماح معاصي شهوة والشيطان وهي مفردات مشتركة الدلالة من الخطاب الديني وغيره ايضاً .

٢ ـ ٤ ـ٣ فضاء الوحدات الاجرائية :

وتعطي الضمائر والادوات دلالات غالباً ما تكون جوهرية ومؤثرة في تركيب الصورة الذهنية الكلية للنص ، بما يفوق قيمتها الصوتية وحجم بنيتها الحرفية

الضمائر :

تضم المقدمة (٧٨) ضميراً موزعة على النحو التالي : (٤٤) منها ظاهرة و (٣٤) مستترة ، (٥١) ضميراً للحضور و (٢٧) للغياب . تتوزع ضمائر الحضور الى (٣١) ضميرا للمخاطب (٥) بالتاء المفتوحة و (٧) بالكاف و (١٨) ضميراً مقدراً (انت) ، واحد ظاهر والاخرى مستترة . أما ضمائر المتكلم فيبلغ عددها (٢٠) ضميراً (٤) منها تاء مضمومة و (١٢) ياء متكلم و (٤) ضمائر مستترة مقدرة (بانا) . واغلبها يراد به الشاعر فكيف قدم ذاته على ذات يعتقد هو انها اعظم منه . ومن تغلب ضمائر الحضور على الغياب تستنتج تواجد الشخصيات في هيكل الاحداث فاثبتت حضورها الاني ووجودها المادي في الخطاب والتحدث واعطت نزعة درامية ، وحواراً خارجياً او داخلياً بوظيفة السياق ، وهي استنتاجات تتلاءم مع الوجه المنطقي للخطاب القضائي حينما تواجه ذات المخاطب بما يوحي انهما ذاتان بعيدتان عن ذات

الشاعر . واهملنا ضمائر الغيبة لقلتها النسبية وتعدد اجناسها بين المفرد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث فتحليلها قد لا يعطي نتائج حاسمة او جوهرية اذا ما قورنت بكثافة غيرها . ومن فضاء الادوات ان المكسورة او المفتوحة الهمزة ، حيث تكررت عشر مرات في (٢٥) بيتاً فتفصح عن قوة تاكيد المعاني لمواجهة الافكار والتردد والقلق فالخبر هنا طلبي اذا لم ننكر اداة التوكيد وانكاري (توكيد على ما يتردد الانسان بقوله او تنكره) اذا تكررت اكثر من اداة توكيد وان الشاعر يتحدث عن واقع مدرك ، قابل للشك والريبة وان قل فيه نصيب الخيال . ومن وجود عشر ادوات نفي « لا ولم » نستنتج تمحيض الواقع نحو السلب والرفض والانكار . ويمقابلتها مع (ان) تمحيض لوجوب السلب ومن تكرار لولا ، ولو الاولى اداة امتناع شيء لوجود غيره ، والثانية امتناع شيء لامتناع غيره نستدل على وجود محاور تتعلق تعلق النتيجة بالسبب او تعلق الاخرة بفعل الدنيا وهو محور ارق الشاعر كثيراً ، فالشاعر مستغرق بهمومه ووجود نمط واحد من (لا) الناهية مكرسة للنهي دون الدعاء يلفت النظر الى غياب عنصر التضرع ويوحي بدورات الاحداث وتعلق الذات بهموم الدنيا لاسيما وقد لا نجد فيها اي اثر لذكر الله وكتبه ورسله .

وتوحي كثافة استخدام واو العطف بنسبة عالية تفوق سائر الادوات بتتابع التكرار وكثافته واستمرارية ترابط الافعال وتواردها ، فالواو للتتابع بلا تراخ تتكرر اكثر من ٣٠ مرة مقابل تكرر الفاء للربط مع التراخي عشر مرات ، وهو امر يجسد طول الغفلة وعمق الانهماك بمالا حمد في نتائجه . وان الموضوع الاساس في النص مرتبط بسيرة صاحبه وذات القائل . وتنسج الظروف المتمثلة بـ عليك واليك وقبلك وبعدك وبين وتحت قبة سوداء حول الشاعر ، وتصيره محاصراً بما فعل وانجز ، كما يفصح حرف الجر (من) عن غاية الابتداء بالدنيا والانتهاء بالاخرة . وترداد من بدون الى يقصر مجاري الحديث على البداية الدنيوية .

ان نويات الوحدات التكوينية مجتمعة تؤكد حقيقة ان الشاعر في مقدمته كان مشغولاً بذاته . فانساه الحديث عن نفسه الحديث عمن هو اهم منه « الرسول صلى الله عليه وسلم » وكانت مقدمة القصيدة اطول مقدمة لديه في كل قصائد المديح النبوي .

وان المقدمة جاءت مقاضاة الذات ، واعترافاً لم يكن ليخلص البوصيري منه الا بالتشفع بمن سيشفع للامة ، عند القاضي الاكبر الذي لا رد لقضائه . فكان لابد ان يكمل قصيدته بالمديح النبوي لينسجم جسر القصيدة مع اولها . ويكون التخلص تخلصاً حسناً .

ثالثاً : ـ فضاء البنية التركيبية « العميقة »

لا نبالغ اذا قلنا ان مناهج البحث الحديثة في الادب قد شهدت تطوراً ملموساً ونقلة نوعية حينما اتجهت الى ذات الاشياء ووظائفها ، من غير ان تهمل الظروف المصاحبة لخلق النص ولا موقعه من الاعمال بين نظائره . فاضطلعت اللسانيات وفروعها المعرفية بسبر ما هية الاشياء انطلاقاً من داخلها والوصول الى العام من خلال الخاص ، فخرجت بذلك عن المواضعات التقليدية التي تووضع عليها في النقد منذ ارسطو الى عصرنا الحديث. ومما يجدر بالاهتمام ان تشريح البنية وتحليلها صار يختلف نظرياً وعملياً عن العمل النقدي . فالنقد يفترض مسبقاً محوراً فنياً او ايديولوجياً يلقي اجرائيته على النص ، فنحن في المنهج النفسي او الاجتماعي او التاريخي لا تكتشف عظمة النص بقدر ما نكتشف عظمة المدخل اليه . فمناهج النقد تدخل الى المتون بسلاح خارجي وتصور مسبق ، وتقييم الاشياء بمنظور منجز اعدته سلفاً وتحاول اثباته واقناعنا بجدواه . اما التحليل فهو تفكيك النص وتفتيته بخبرة معرفية موضوعية تبدأ منه وتنتهي به ، التحليل عملية لا تحتمل التجريب ولا تفترض ولا تتصور وانما تعنى بما هو موجود . تتولى فرز وحداته ومكوناته البنائية وتحولها الى معادل موضوعي وتعيد تشكيله من جديد .

فالنقد يخترق الاشياء من مكان او موضع او زمن معين ليعرف ماهيتها ، فمثله مثل الاعمى الذي يمسك خرطوم الفيل ويقول في وصف الفيل هو حبل طويل قبل ان يتحسس كل عضو فيه . النقد يستخدم اقصر الطرق وايسرها اما التحليل فهي عملية كلية شاملة تستوعب النقد وغيره . فهي لا تقوم لك عن الشيء لا سلباً ولا ايجاباً ، وانما تقول لك ها هو قل فيه ما شئت . ومن مهام التحليل اكتشاف سجل البنى السياقية وتحديد اسرها الدلالية والفصائل التي ينتهي اليها . ان تصنيف المفردات الى حقول موضوعية يسمح باكتشاف نظم التشكيل المحسوسة الثابتة التي تمتد الى المنطلقات الداخلية وصلات القرابة والتداخل بين المفاهيم . فهي مجسات الباحث التي يهتدي بها الى الحقائق البعيدة غير الظاهرة .

فالذوات والاحداث وزمن الافعال ونمط الضمائر واسر الدلالات المفهومية تفصح عن التطابق الخفي بين الظاهر والباطن . ففي اي متن لابد ان يقود الارتكاز المعجمي ، ونحو المفردات الى الارتباط الصوري للواقع غير المنظور . فنحن لا نبتعد عن الدلالات المعجمية الا من اجل تحريرها وايصال وهجها الى افاق بعيدة تنشدها الادبية في السياق والانسان ، ولذلك قسمنا فضاء مقدمة القصيدة وسياقاتها الى مراتب من المساحات الصغيرة تتكامل وتعطي الصورة الكاملة كما حملتها الرسالة .

٣ ـ ١ ـ فضاء المنطع الاول « الاتهام »

١) أمن تذكر جيران بذي سلم
مزجت دمعاً جرى من مقلة بدم

٢) ام هبت الـريح من تلقـاء كاظمـة
واومض البـــرق في الظلمـــاء من إضم

٣) فما لعينيك إن قلت إكففاهمتا
وما لقلبك إن قلت استفق يهم

٤) أيحسب الصب أن الحب منكتم
ما بين منسجم منه ومضطرم

٥) لولا الهوى لم ترق دمعاً على طلل
ولا أرقت لذكر البان والعلم

٦) فكيف تنكر حباً بعد ما شهدت
به عليك عدول الدمع والسقم

٧) واثبت الوجد خطيْ عبرة وضنى
مثل البهار على خديك والعنم

لقد خرج الشاعر بالاستفهام من طلب الاخبار عن شيء لا يعرفه الى شيء يعرفه ، ويتظاهر بعدم معرفته لتوقيف الذات على ما علم ثبوته .

والهمزة اكثر الادوات اصالة ؛ لتصدرها الكلام ودخولها على المثبت والمنفي واختصاصها بالحذف . واراد الشاعر ان يعبر بها عن صورة الاشياء في الموجود الخارجي وانعكاسها على الموجود الداخلي . ولذلك تارجح المداول بين انكار الصورة وابطالها والتحقيق منها . او بين اغراء النفس وتوبيخها . ويعمق الشاعر قصده حينما نقض الاستفهام بالهمزة في المطلع باستفهام جديد ليس فيه رائحة للعطف . فافرغ الاستفهام من التصديق والانكار الى استفهام جديد يختلف معناه او يتناقض مع ما سبق . فاصبح المعنى ان لم يكن مزج الدم بالدم لهذا فلذاك وهو ما لايوافقنا عليه الشراح الذين فسروا الثاني مؤكداً للاول .

ويأتي الاستفهام في البيت الثالث مؤكداً شكوكنا اذ ينكر او يبطل الادعاء بأن الهبوب والتذكر والايماض تستحق هذه المعاناة ، فتهمي العين اذا قيل لها اكففي ، ويهم القلب ان قيل له استفق . فسياق البيت الثالث يوحي بالاستخفاف والتوبيخ . اذن لابد ان يكون خلف المعنى الظاهر معنى اعمق واثق فات شراح البردة التقليديون . ان تقارب المعاني الوظيفية للادوات يفصح عن كلام محذوف تنبه له زكي مبارك في البيت الثالث فقال : فيه ضعف وابتذال ، فهو غير موصول بسابقه فقد انتقل (الشاعر) قبل ان يتم المعنى[٤٥] الى استفهام اخر بالهمزة فيه طعم التوبيخ ، على فعل لا يستحق ظاهرة الملامة . بل يستحق الاطراء لشغفه بالاراضي الحجازية ومواضعها . الحق ان الشاعر لا يتغزل بالاراضي الحجازية ولا يشبب بها . فسلم واضم ، وكاظمة ، رموز لمواجع داخلية باطنية فسرتها وظائف الاستفهام الاجرائية . وتعضدها القرائن . فذكر الجيران هنا لا يفسر بالاحباب . ورأى خالد الازهري لو اراد الشاعر ذلك لقال : امن تذكر احباب »[٤٦] ومن طبيعة المحب ان لا ينسى احبابه ليقول لهم تذكرتكم . في الجيران تبادل في الدلالات مع بقاء المجاورة تعني القرب زمناً وموضعاً .

ومن القرائن الاخرى بعد اضم وسلم وكاظمة عن مواطن الرسالة الاولى ومواطن الشاعر وانما جنح الشعراء المتغزلون الاولون اليها تقليداً منهم لجمال لفظها وقلة حروفها واضماراً رمزياً من البوصيري الى امور دنيوية لا دينية . لان سلم ارض لبنى البكاء على طريق مكة البصرة . وكاظمة جو على سيف البحرين البصرة . واضم وادٍ بجبال تهامة نهايته باطراف المدينة . يقول زكي مبارك « ذكر البوصيري لهذه المواضع وشغفه بها ، وحنينه اليها ينافي مصريته وكان له ان يتشوق الى احبابه في بلبيس[٤٤] ويرد ذلك الى ان الغزل كان تقليدياً وان القافية الجأته الى اضم وسلم . والواقع ان الشاعر لم يتغزل غزلًا واقعياً ولا تقليدياً . فالبوصيري رافق المتصوفة او تشبه بهم ، وحاول ان يكون منهم ، ولابد ان تكون للكلمات معان رمزية خفيّة ، فهو على سبيل المثال يستخدم الريح في في البيت الثاني ، والهوى في البيت الخامس ، وقد رجعت الى القرآن الكريم لان البردة خطاب ديني في سياق ادبي ويفترض ان تفسر المفردات في ضوء الدلالة القرآنية فوجدت الريح والهوى قد استخدمتا في القرآن للدلالات السلبية ، فالريح استخدمت في ثمانية عشر موضعاً كلها في معنى القوة والغضب ، سواء اكانت نكرة ام معرفة ، في الوقت الذي استخدمت فيه الرياح بمعان ايجابية في عشرة مواضع . وتستخدم الريح عرفاً للاشارة الى ما ينقض الوضوء وهي غير مستحبة ايضاً ، اما الهوى فقد استخدمت في القرآن الكريم اكثر من اربعين مرة بمختلف صيغ الاشتقاق وكلها تشير الى الظلال والميل الى النفس وتجسيد الاهواء . وهو ما قصده البوصيري بالفعل واذا لجأنا الى محور التاليف الافقي ، نجد اصراراً كبيراً على اقتران العين ولوازمها بالقلب ولوازمه . فهما في القصيدة اشبه بمحورين متقابلين ضداً وتكاملًا ، فالدمع يجري من مقلة العين ليمتزج بالدم الذي يؤوب الى القلب في الشطر الثاني من البيت الاول . والعين تهمي والقلب هائم في البيت الثالث ، وصبابة المحب ما بين منسجم من العين ومضطرم في القلب في البيت الرابع . وتستمر المقابلة على هذا المنوال في الابيات اللاحقة . وللمتصوفة معان دالة في العين الباصرة وحاسة البصيرة القلبية . وهي صورة تجسد تقابلًا وتكاملًا . صراع العقل الذي تتصدره العين (حاسة البصر) مع القلب موطن العواطف . صورة تعادل موضوعياً حالة الزاهد الذي يتارجح بين الرؤية الحسية والرؤية الباطنية ، بين المادي والمعنوي . وهي صورة التجربة الذاتية التي يتحدث عنها الشاعر وتجسد معاناته خلفها .

اما البيت الخامس ، الذي « حار الشراح في ربطه مع بقية الابيات كما قال بعضهم . فلولا اداة امتناع شيء لامتناع غيره ، وكان يفترض ان يمتنع الارق لوجود الهوى « الا بذكر الله تطمئن القلوب » فكان غير مايجب ان يكون ، فالشاعر في مجال التذكر وليس الوقوف على الاطلال . فالاطلال هناك ليس اطلال الديار والمنازل ، وانما شيء اخر اقلق الشاعر وارقه اكثر من أطلال سعدى وليلى . والبان والعلم رموز لغوية تشير الى مطلق ما يمتلك

الانسان من شجر وعقار .

وبالرجوع الى الضمائر نجد الشاعر يجسد من ذاته ذاتاً اخرى يخاطبها ، وهو وجه من وجوه تحسين الكلام ، وعنصر الموقف الدرامي ، او ما يسمى (المونولوج) مخاطبة الشاعر لذاته ، حوار مع النفس حينما تتصارع فيها النزعات المتضاربة .

الشاعر يتحدث عن تجربة شعورية ذاتية يلقي عليها ظلاً موضوعياً فهو يشتق من شخصيته شخصيتين ، مخاطب ومتكلم . البوصيري الحقيقي المتهم (واقعي) والبوصيري المثال (القاضي) البوصيري الذي كان ، والبوصيري الذي يحاول ان يكون فهو بعد ان اصيب بالفالج واعياه الداء وعز الدواء التجأ الى الله واول مراحل التوجه الى الله التوبة ، ولا تكون التوبة الا بمحاسبة النفس وتشخيص الذنب والاعتراف به ، ثم التصميم على الاقلاع عنه بلا رجعة اليه . البطل في هذا المقطع يقاضي نفسه كما يحاسب القاضي المتهم . وقد اودع البوصيري القاضي البوصيري المتهم قفص الاتهام . وشرع بكل ثقة يسائله : أأنت تبكي وتتضرع وتتشفع من حياتك الحاضرة هذه التي تنوء تحت رزء المرض ؟ ام من حياتك السابقة التي هي جار لحياتك الحالية ؟ فالماضي جار للحاضر . واشتق الشاعر من ذي سلم الموقع الذي ذكره شعراء الغزل كثيراً معنى اخر اراد به (السلامة) ، ألم يشتق كساط من لفظي كساء يلبسه وبساط يجلس عليه ؟ ألم يشتق من بوصير ودلاص لقبه الدلاصيري . ويسترسل القاضي في تعزيز طلب الاخبار بطلب اخر ، فيصل بين البيت الاول والبيت الذي يليه بـ« ام » هبت الريح ، هزتك العاطفة وكاظمة في اعالي البصرة وهبوبها حار جاف ، ام ثار بركان اضم قرب المدينة وهو بركان ثار في السنة التي حج بها البوصيري واستمر يقذف بالحمم اياماً . ونظم في وقتها البوصيري قصيدته

« الا هي على كل الامور لك الحمد ـ
فليس لمـــا اوتيت من نعم عـــد »

لقد عرف العصر الوسيط باللعب اللفظي ، والشاعر اتخذ من هذا الاسلوب وسيلة لاخفاء مراميه خلف الكناية والتورية . ان التردد والحيرة تلفان تجربة الشاعر فلا يدري اهو ينشد الشباب ليواصل حياته بما فيها من معاص . ام يطلب الشفاء ليكفر عن الذنوب التي ارتكبها ، فهو مازال يعيش حالة وسطاً بين الماضي المملوء بالمعاصي والطموح بالنزوع نحو الخير مستقبلاً ، ويظهر الشاعر غير قادر على تحديد هويته ، انه يبكي الحياة كما يبدو فهي عزيزة عليه على خلاف ما يظهر المتصوفة . ولذلك لجا البوصيري القاضي الى تعنيف البوصيري المتهم بقوة . « أيحسب الناس ان يقولوا امنا وهو لا يفتنون »[٦] اتحسب ايها البوصيري المريض ان حب الدنيا خافياً وقد شهدت عليك الدموع التي تذرفها بسبب مرضك ؟ ولو كنت مؤمناً لصبرت كما صبر ايوب ، ولما جزعت كما اراك ولذلك يزجره « بكيف » ويحاوره باولا ، فلولا هذا الهيام بالدنيا والحرص عليها ما ارقت هذا الارق ، والهوى : هو الميل الى الدنيا ومطاوعة النفس . والبان والعلم : رموز للشجر والعقار ، متاع الدنيا الزائل .

وينتهي المقطع باثبات التهمة نظرياً فقد اثبت الكلف بالدنيا والهيام بها اثنين واضحين . فلون العنم الذي نلحظه على خديك يشير الى حالة الترف والنعيم ، فأنت ابعد ما تكون عن الزهد والتصوف ، ولو كنت كما تدعي زاهداً لما ظهرت اثار التخمة عليك ، ولما بان عليك اثر البهار الاصغر وهو حديث عهد بك ودليل على حزنك واساك على الدنيا . ولو كنت مؤمناً لما حل بك ما حلّ من الحزن ! الحزن !

لقد كانت اسئلة البوصيري القاضي انعكاساً لرحلة وارتحال في حياة البوصيري المتهم . واسترجاعاً لذكرياته ومعاصيه وكلفه الثابت بالدنيا ومغرياتها وليس ارتحالاً الى الزمن المقدس والمكان المقدس والطلل المقدس كما زعم محمد رجب النجار . فالمواضع التي ذكرت ليست مقدسة ، وانما هي بعيدة عن كل ما هو مقدس ، لم يذكر الشاعر زمزم والصفا والمروة وغار حراء ومنى وقباء ولا البقيع ولا احد ولا الخندق . وانما ذكر مواضع بعيدة عن مواضع العذرية[٤] كما ابتعد البوصيري في حياته الاولى عن جادة الصواب ، اما الجيران ومواقعهم . اما الهوى والحب والريح ، فهي كنايات يواري خلفها ما يؤرقه . يورد اللفظ على الظاهر ويخفي خلفه قصداً موضوعياً ، فتصبح الالفاظ اقنعة فنية . وهذا النمط من التعبير كان سائداً في العصور المتأخرة ، ويتكلفه الشعراء ويتصيدونه انذاك لاسيما من كانت له نزعة صوفية ، او تظاهر بهذه النزعة ، او رافق اهلها .

٣ ـ٢ فضاء المقطع الثاني : الاعتراف

٨) نعم سرى طيف من أهوى فارقني
والحب يعتـــرض اللـــذات بـــالالم
٩) يالائمي في الهوى العذري معذرة
مني اليـــك ولـــو انصفت لم تلم
١٠) عـــدتك حـــالي لاسري بمستتر
عن الـــوشـــاة ولا دائي بمنحسم
١١) محضتني النصح لكن لست اسمعه
ان المحب عن العـــــذال في صمم
١٢) اني اتهمت نصيح الشيب في عذلي
والشيب ابعـــد في نصـــح عن التهم
١٣) فان أمارتي بـــالسوء مـــا اتعظت
عن جهلهـــا بنـــذيـــر الشيب والهرم
١٤) ولا اعدت من الفصل الجميل قرى
ضيف الم بـــرأسي غيـــر محتشم

١٥) لـــو كنت أعلم أني مـــا أوقـره
كتمت ســـراً بـــدا لي منــه بـــالكتم
١٦) من لي برد جماح عن غويتها
كمـــا يــــرد جمـــاح الخيـــل بـــاللجم

كل ما في المقطع واضح ، ففضاء الافق مفتوح ومضاء ، والاقرار بالحقيقة والاعتراف بالواقع لا مفر منه امام الشهود العدول وثوابت الادعاء . وقد انهار المتهم واعترف صراحة بحرف التصديق « نعم » . ومن عادة المذنب ان يعترف بسرعة اذا كان من اصحاب السوابق وقوبل بالدلالة الدامغة .. فلا مناص له من سرد الحقائق . ولعل سردها على لسانه جزء من طاقة اللذة بمراجعة الذنوب حينما لا يستطيع ارتكابها بالقوة .

اعترف الشاعر بمراودة الهوى له في شبابه وعذريته ، وهي حالة لا يلام عليها المرء كثيراً واعترف باجتناب النصح ، وتعلل بقوة الحب . واعترف بتقدم السن ، وتعذر بما في الشيب من بقية ترف ، واعترف بنفسه الامارة بالسوء وتعذر لها بالجهل . واعترف بقلة الزاد من العمل الصالح ، معللاً ذلك بقصر الدنيا . واعترف بالغواية ، وتعلل بقلة حيلته وندرة اللجام وكنى عنه بالعلم والمعرفة .

ان اعترافه لا يخلو من ذكاء وفطنة . وتعلله الطريف الخبيث باسلوب ماكر يخفف عنه سوء القصد . والسياق يوحي لنا ضمناً أن الاعذار الدنيوية لا تنم عن توبة نصوح ، وان الذات مازالت فيها بقية ميل للمغريات . وإلا لماذا كل هذه الاعذار ! . ومحاولة ضرب الامثلة والمقاومة من أجل الحصول على البراءة ؟ وهو يعلم أن الحاكم يعلم ما بقلبه وقد لا يصدقه . فهل يجدي مثل هذا التشبث مع الله سبحانه وتعالى ؟ لو كان الموقف موقف توبة واقلاع عن الذنب ؟ هذا شان البوصيري يلقي التبعات والاسباب على كاهل غيره . ولقد علل هجومه على اليهود والمسيحيين بمحاربتهم له في رزقه . والقى على كاهل زوجته سبب فشله في حياته الزوجية ، وتعلل بظروفه وكثرة اولاده حينما فشل في تصوفه ، فهو اذن صاحب سوابق له قدرة على انتحال الاسباب والاعتذار وابتكار المبررات بقياس الاشباه بالنظائر تهرباً ، والعجيب ان البوصيري لم يذكر حسنة واحدة او عملًا جاداً يتذرع به للهرب من المسؤولية وانما استمر يعترف بذل وانكسار . فهو ضعيف الارادة دائماً . ولا تفسير لمواقفه الا انه صادق صدقاً واقعياً وحقيقياً لازمه في تجربته الفردية .

٣ ـ ٣ فضاء المقطع الثالث : القرار

١٧) فلا ترم بالمعاصي كسر شهوتها
إن الطعـــــام يقـــوى شهـــوة النهم
١٨) والنفس كالطفل إن تهمله شب على
حب الـــرضـــاع وإن تفدلمـــه ينفطم
١٩) فاصرف هواها وحاذر أن توليه
إن الهـــوى مـــا تـــولى يصم أو يصم
٢٠) وراعها وهي في الاعمال سائمة
وإن هي استحلت المـــرعى فـــلا تسم
٢١) كم حسنت لذة للمرء قاتلة من
حيث لم يـــدر أن السم في الـــدسم
٢٢) واخش الدسائس من جوع ومن شبع
فـــرب مخمصـــة خيـــر من التخم
٢٣) واستفرغ الدمع من عين قد امتلات
من المحـــارم والـــزم حميـــة النـــدم
٢٤) وخالف النفس والشيطان واعصمها
وان همـــا محضـــاك النصـــح فـــاتهم
٢٥) ولا تطع منهما خصمـــاً ولا حكماً
فـــانت تعـــرف كيـــد الخصم والحكم

تتواصل الاحداث وتتابع المشاهد وان اختلف الجو النفسي ولا شك ان الشاعر شعر بالاستغراق الذاتي فاراد تصحيح الموقف ولكنه حتى في احكامه ووصاياه عكس الضعف الداخلي وعالج امراضه النفسية . وجاء التحول اثر خضة ارتباك بعد ان ادرك خطر استمراره بالتجربة السابقة ومن نتائج ارتباكه تقديم البيت السابع عشر على الثامن عشر ، والحوافز نفسية . قدم النفس فنفسية البوصيري هي محور العمل . وجاء قراء الحكم علاجاً نفسياً ولكنه ورد باسلوب زجري طلبي نهي وامر : اسلوب نفر من المتصوفة ينهى عن فعل امر وينسى نفسه ، جاءت الوصايا مفروضة من الخارج بلا الناهية ومؤكدة بان ولو جاءت نابعة من الداخل كانت اقوى مثل : اروم اصرف خالفت . وطبيعة السياق تدل ان الشاعر لم يشرع بعد بتطبيق الاحكام على نفسه وانما سطرها في قرارات سبع ينتظر ان تنفذ . والملاحظ ان القرارات تعنى بالجانب المادي : طعام رضاع استحلى دسم جوع شبع تخم حمية . وهي المآخذ التي عوتب عليها البوصيري ، ومثالبه الشخصية كما رآها هو ورآها الاخرون .

ومن الظاهر ان البوصيري اراد ان يمهد بأبياته هذه لنقلة جديدة تمهد له الدخول الى المديح النبوي بلا تناقض ولعله تنبه الى اختلاف طبيعة التجربتين فاراد التمهيد باسلوب عقلي منطقي ، فعاد الى الحالة الاولى يتهم من جديد اتهاماً مشفوعاً هذه المرة باستغفار .

استغفـــر الله من قـــول بـــلا عمـــل
لقـــد نسيت بـــه نســـلا لـــذي سلم

فيعبر عن الحالة الواقعية ولاول مرة يذكر الله تعالى وجاء استغفاره من قول بلا عمل على اول استفهام ورد في القصيدة ، فهي اعادة للمقدمة ولكن بشكل اخر . هي مقدمة جديدة لقصيدة

المديح وخاتمة لقصيدة تجربة ذاتية خاصة . مستخدماً اسلوب محادثة الذات ومخاطبتها . حوار مع الذات حوار عقلاني في هذه المرة ، وبعد ثلاثة ابيات يشرع بمدح الرسول صلى الله عليه وسلم ويؤكد المدح بعد اربعة ابيات اخرى بصورة مباشرة ثم تستمر القصيدة بوضوح على سجيتها وفقاً للبناء التقليدي الذي ميز سياق المطولات النبوية (البديعيات) خطاباً دينياً اخلاقياً اصلاحياً في قالب ادبي ممل لتواتر المعاني وتكرارها بتراكيب تختلف شكلاً وصياغة ولكنها تؤكد دلالات واحدة خلقية واخلاقية ، فتسير القصيدة على المنوال .

اخلاق النبي وصفاته الاخلاقية من البيت . ٢٥ ـ ٥٨
مولد النبي وما رافقه من احداث . ٥٩ ـ ٨٧
والمعجزات التي سخرها الله له . ٨٨ ـ ١٠٦
ووصف القرآن معجزة الرسول وكتابه والحديث عن اسراء النبي ومعراجه . ١٠٧ ـ ١١٧
شجاعة النبي وشجاعة اصحابه ومواقفهم في الجهاد ١١٨ ـ ١٣٩
التشفع بالرسول الكريم والصلاة عليه . ١٤٠ ـ ١٦٠ .

اما ابرز خصائص البناء الفني فهي المقدمات الغزلية التقليدية او التشبيب بالاراضي الحجازية ومواقع الصفاء والنقاء التي رافقت احداث الرسالة . وكثيراً ما ينفذ الشاعر الى غرضه مباشرة بعد مقدمة قصيرة بامر او نهي او يستفهم او يتعجب او يستغفر وتتوالى المعاني المالوفة حسب النسق العام . وتختم بطلب الشفاعة والتوبة والصلاة والتسليم على النبي صلى الله عليه وسلم . وتمتاز المدائح النبوية بسهولة اللفظ ووضوح القصد واستقامة المعنى ، وصحة التشبيه ، والابتعاد عن التعقيد والغموض .

واحياناً يحاور الشاعر نفسه او غيره او يستسلم للرد التاريخي او القصصي . ولم تخرج البردة عن هيكل قصائد المدائح النبوية الا في مقدمتها الرمزية الغامضة ، وهو ما تطرقنا له بالتفصيل ، يتلوها مباشرة المديح النبوي وهو ما اطلقنا عليه جزء الامتداد تشفعاً وتطهراً بالتودد والتقرب الى الله بنبيه وذكر مناقبه .

رابعاً : النص والتناص في فضاء الحقيقة :

يدفعنا المنهج الذي اعتمدناه الى عدم الاكتفاء بما قمنا به من تحليل وتفكيك وتشريح للبنى والوقوف عند هذا المستوى كما وقع غيرنا في شروحه التفسيرية والاسقاطية ، ويحملنا على اعادة تركيب اللبنات من جديد ، وتشكيل تصور مفهومي يستند على وحدات النص وسياقاته ويتناسب مع اجوائه وظروفه ونظائره .

في فضاء الحقيقة نغادر كل الفضاءات السابقة ، الى فضاء جديد تجتمع فيه كل الفضاءات وتتمثل به كل القراءات . ولم يعد يعنينا ما قال البوصيري او ما قاله الشراح ، وانما ما نقوله نحن وما توصلنا اليه من كل القراءات السابقة بعد ان سقطت كل المعارف الجاهزة التي تلقيناها تلقينا عن النص ولم يبق لدينا منها الا صورة النص وبنياته الافقية والشاقولية ورسالته اللسانية وسننها اللغوية ومرجعيتها المعرفية .

٤ ـ ١ فضاء الحقيقة :

القصيدة في شكلها العام قصيدة مديح نبوي على مستوى جيد ، نجد فيها الكثير المقبول ، والضعيف المردود ، والجزل المستحب . ونراها تتشكل من جزأين : المقدمة وتتمثل في الخمسة والعشرين بيتاً الاولى ، خمسة عشر منها لا تلتقي في حوافزها ودوافعها ولا في دلالتها الموضوعية مع ما ألفنا ان تقودنا اليه المدائح النبوية . وثمانية ابيات هي تمهيد يربط بين التجربة الاولى والتجربة الثانية بحسن تخلص على درجة عالية من الوعي ، ثم يرد الجزء الثاني الذي لا يبتعد عن مدارج قصائد المديح النبوي في سلمها التصنيفي على صعيد المعاني الموضوعية .

فالمقدمة تجربة ذاتية فردية خاصة ، لها دافع باطني ، ودلالات عميقة ، خفية ، لا تأبه بالظاهر ، على عكس سائر اجزاء القصيدة الاخرى حيث غادرت اللاوعي الى درجة مركزة من المنطقية والمباشرة الصريحة لموضوعها الاخلاقي وهدفها التعليمي . خلافاً لاسلوب المقدمة الغامض . في الخمسة عشر بيت الاولى لم يتمكن البوصيري ان يموه مقدمته ويخفي مواجعه الى الابد ، فالمتلقي الذكي لا يحتاج الى جهد وعناء كبيرين ليكتشف الخلل . ولكن الذين اهتموا بقصيدته البردة لم يكن يعنيهم الجانب الفني بقدر ما كان يهمهم الجانب المعنوي ، ولذلك خدعوا بما احاط البوصيري به المقدمة من شراك . فكشف الشراح والمفسرون عن الموضوعي من التجربة وتجنبوا الذاتي منها ، فسروا الصريح واهملوا الضمني ، تحدثوا في الحاضر وتجاوزوا الغائب ، شخصوا الثابت واعياهم المتحرك . وها نحن نعني بما اهملوا وتجنبوا .

فالتناص في استئناس الشاعر بقصيدة غيره لاسيما ميمية ابن الفارض لم يكن تناصاً موضوعياً ولا دلالياً ، وانما كان محاولة تقمص شخصية ، فقادت المحاكاة الايقاعية الشاعر التالي الى ان يعيش حالة نفسية نوعية هزته واطربته فنياً ووصلت به الى درجة عالية من التوتر الابداعي . فالبوصيري لم يكن متصوفاً وانما استعان بما استعان به المتصوفة من وسائل استجلاب الهزة النفسية والنشوة الروحية وهو الايقاع لبناء اجواء روحية مماثلة .

واسهمت ازمة البوصيري المرضية ومعاناته للالم في دفعه نحو التسامي والتعالي في المقدمة على التمركز المنطقي ، واستشراق الروح والتصعيد الانفعالي الداخلي . ان تسمية القصيدة بالبردة او البرءة جاء تالياً فلم يكن يقصد البوصيري

معارضة بردة كعب ولا ان يكتب قصيدة مدح نبوية ، بل كان يريد كتابة قصيدة يجسد فيها تجربته الشخصية ومعاناته الشعورية بصدق فني ، حيث يتفاعل الواقع التاريخي والسلوكي الحقيقي مع الترجيع الانفعالي ، ولعله لاول مرة يحاول كتابة قصيدة شعرية عن تجربة ناجحة او احساس جمالي ، ومعاناة انسانية ، ومكابدة فنية . وحين افاق الى ابعاد ما اخرجه من فيض ادراك الحقيقة تراجع عنها وحاول تسويغها بدون ان يشاء اهدار ما كتب ، فحور وعدل الى ان عاد مرة اخرى الى خط الوعي التام الذي عرف به . وليبرر تجربته ابتدع الطيف والحلم ورؤيا الرسول صلى الله عليه وسلم . واصبح التفكك والبعد النفسي بمثابة الشعرة التي تربط الزهاد والمتصوفة شعورياً مع اتجاهم الموضوعي ، ولهذا زاد كلفهم بالقصيدة . وفسروها على هواهم وكما يشاؤون لاكما تشاء . ان تسمية القصيدة بالبردة دفع الشراح الى الموازنة الساذجة بين مقدمة بردة كعب الغزلية وبردة البوصيري ، ولم ينتبهوا الى غزل كعب الرمزي ، ولا الى مقاصد البوصيري الباطنية . فعدت غزلا وتشبباً بالاراضي الحجازية خطأ تجاوزا حيث سخرت مقدمة القصيدة لخدمة أغراضها الموضوعية . ومما يقوي ما نذهب اليه هو عدم اعتياد البوصيري على ان يقدم لمدائحه النبوية بمقدمات طللية او غزلية تقليدية طويلة او قصيرة . وانما الف عنه الولوج في مبتغاه مباشرة وطرق موضوعه صراحة بلا غموض وتعقيد .

كما لم يكن منهجه في التعبير يجنح الى ابعاد رمزية او يميل الى الخوض في الباطن كما خاض المتصوفة وشعراؤهم . حينما كرسوا همومهم الفنية للافصاح عن حالة الكشف والالهام الالهي ، استزادة منهم وحلولا وتسامياً . ولا تفصح المقدمة على طولها عن كلف صريح واضح بالمعاني الدينية الا في جزئها الاخير ، وهو ما لم يعرف به البوصيري . فالمقدمة لم تكن خطاباً دينياً خالصاً . ان التفكك الذي برز في مقدمة القصيدة ربما جاء نتيجة تغير وتحوير وعدول اجراه الشاعر فيما بعد ، ليذوب التناقض الصريح بين المقدمة الذاتية والهدف الموضوعي الذي انحرفت اليه القصيدة فيم بعد .

٤ ـ٢ فضاء التركيب :

احس الشاعر بدنو الاجل بعد ان اصيب بمرض ما . ولتعلقه بالدنيا اصيب بالفزع لسببين : الأول حب الدنيا وكراهية الموت . والثاني الخوف من العقاب ، لعلمه بما فعل من ذنوب كان يداريها ويموهها بادعاء الزهد والتصوف ومرافقته لاصحاب الطرق الصوفية .

راجع ايامه الخوالي وركز في خصوصيات السلوك فوجد نفسه كما هي : ومن المستبعد ان يكون البوصيري فاتكاً قاتلا ظالماً لانه بعيد عن السلطة ، ولم يكن سارقاً او قاطع طريق ولا مال له . وانما هو شاعر اظهر ميلا نحو التدين مرافقاً الصوفية والزهاد بحكم مجتمعه وبيئته . ويبدو انه لم يكن مخلصاً روحاً لهم ولا جاداً في انتمائه ، وانما فعل ما فعل مجاراة ومسايرة ليحصل على ما يحصل لسد الرمق والحصول على القليل بلا كد ولا تعب ، على عادة الصوفية والزهاد ، فكان يبتز عطاياه ويحمل الناس على مهاداته ، فهو يظهر غير ما يضمر .

عاش الشاعر لحظات مكاشفة للنفس ، ومصارحة تصارعت فيها النزوات والدوافع والرغبات ، ولم يسره واقع الحال ، فبكى وندم وسجل هذا الموقف النفسي الباطني . وراجع في ظرف اخر ما كتب . اعجبته الابيات وهزة ايقاعها الداخلي ، فاستثمر التجربة لصالح خط عام عرف هو به وبرز فيه ، فعدل وحرف وغير وبدل واضاف ليصلح ما أفسد الدهر ، واكمل التجربة بجنس اعتاد ان يتفوق فيه ، فحوّل القصيدة الى مديح نبوي .

هو في المقدمة يعترف برغبات الشباب واحلام العمر المادية ، فأفزعه سبيل احتراف الحيلة ليحقق ما اراد ، ووجد نفسه عاجزاً لم يحقق شيئاً مما حلم به ولم يحسن النية مع الله فأيقن انه خسر الدارين الدنيا والاخرة ، اعتذر لنفسه ، وللناس ولله بطريقة رمزية صوفية على غير عادته ، فأوهم الناس ان ما قال كان عن تقوى وصلاح وفي حقيقته عن خراب ودمار داخلي فهو في حالة ما بين اللاوعي والوعي « الحضور والغييوبة » ولذلك تعد المقدمة خارجة عن اطار البناء التقليدي للمدائح النبوية . من غير ان يخل هذا الخروج بأدبية النص . ونترك لغيرنا ان يجد فيها ما يجد فحسب كل قارىء ان يكون له قصيدة جديدة وقراءة تضاف الى القراءات السابقة للبردة .

كلمة اخيرة :

ربما يجد البعض ممن لم يكن يعنيه امر البوصيري ولا شان البردة فيما ترصلنا اليه موضوعياً ما يسره ، ولكي لا يستهان بالجهد المبذول ، نلفت نظر زملائنا الى حقيقتين مهمتين على المستوى العلمي والمنهجي .

ـ الاولى : تتجلى في جرأة الباحث في تناول موضوع حساس درج الشراح والقراء على كثرتهم ان يعدوه حقيقة غير قابلة للنقص لتطابق وجهات النظر فيخالفهم ويأتي بغير ما يألفون ويتوقعون ، وينفرد برؤية جديدة موثقة بتناص النص الى اشياء كانت معروفة لديهم ولكنهم لم ينتبهوا اليها .

ـ والثانية : تتجسد بالمنهجية التي تستند الى التناص اسلوباً يسبر اغوار النص ويكتشف خفاياه ، وقدرة التناص على فتح افاق فسيحة امام الناقد للارتقاء بمستوى القراءة وتوسيع مداها حتى تظهر القصيدة كأنها تشكيل جديد مع كل قراءة .

وقد تضمن البحث اجرائيات وتقنيات وتعليقات وشروح وامثلة اعطت المنهج ما يستحق من العناية التي تكشف عن اصالة التناص واهميته في التناول والطرق المنهجي الصارم المؤصل نظرياً وعملياً .

الهوامش

١) انظر خالد الازهري شرح البردة ص١٥ مكتبة الاندلس بغداد ١٩٦٦ حيث ذكر اسماء مشاهير الاعلام وابرز المحاولات التي عارضت قصيدة البردة ، او شرحتها ، او خمستها وشطرتها .

٢) راجع عبد الله الغذامي الخطيئة والتكفير ص٦٠ - ٦٣ جدة ١٩٨٥ .

٣) سعيد علوش المصطلحات الادبية المعاصرة ص١٢٢ الدار البيضاء ١٩٨٤ .

٤) المصدر نفسه : ص١٠٠ ، ص٥٧

٥) محمد مفتاح تحليل الخطاب الشعري ستراتيجية التناص ص١٢٣ بيروت ١٩٨٥

٦) مارك انجينو في اصول الخطاب النقدي الجديد « مفهوم التناص ١٠٥ ترجمة احمد المديني بغداد ١٩٨٧ .

٧) منهاج البلغاء وسراج الادباء ص٣٤٦ تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة تونس ١٩٦٦ . وانظر ما ذكر عن الاحالة وشرحها ص٢٢١ ، ص١٠٥ - ١٠٦

٨) محمد سيد الكيلاني ديوان البوصيري ص ٢٣٩ نقلاً عن المقفى للمقريزي عن رواية شهاب الدين احمد ابن فضل الله العمري مسالك الابصار في ممالك الامصار عن حكاية شهاب الدين ابي الثناء محمود .

٩) محمود مصطفى الادب العربي وتاريخه ج٣ ص٢٦٦ القاهرة ١٩٣٧ .

١٠) الادب في العصر المملوكي ص٢٦٥ ط١ .

١١) فتحي عثمان الموازنات في النقد الادبي الحديث ص١٦ مصر ١٩٦٢ .

١٢) زكي مبارك المدائح النبوية انظر ص١٤٨ ، ١٥١ مصر ١٩٣٥ .

١٣) نفسه : الموازنة بين الشعراء ص١٧٨ .

١٤) بردة البوصيري قراءة ادبية وفلكلورية ص١٠

١٥) راجع محمد اسعد طلس تاريخ الامة العربية - عصر الانحدار ص٨ وما بعدها بيروت ١٩٦٣ .

١٦) راجع ابن اياس بدائع الزهور في وقائع الدهور ط١ من ص٥٩ الى ص٢٠١

١٧) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ج٨ ص١٧٥

١٨) الخطط والمواعظ والاعتبار ج٢ ص٣٤٨ .

١٩) انظر محمد اسعد طلس تاريخ الامة العربية ص١٤٩ ومابعدها مصدر سابق .

٢٠) انظر كمال الدين ابن الفوطي الحوادث الجامعة في المائة السابعة تحقيق مصطفى جواد بغداد ١٣٥٢ هـ وما كتب في اكثر من موضوع عن الحالة الاجتماعية .

٢١) انظر ديوان البوصيري ص٢٨ والرواية للمحقق

٢٢) الشعر العربي في العراق من سقوط السلاجقة حتى سقوط بغداد ص٢٧٥ بغداد ١٩٧٦ .

٢٣) انظر فوات الوفيات، ج٢ ص٤١٨

٢٤) في ادب العصور لمتاخرة ص٨١ الموصل ١٩٨٥

٢٥) بردة البوصيري مصدر سابق ص٣١

٢٦) شرح البردة ص١٣ مصدر سابق

٢٧) مطالعات العصر المملوكي والعثماني ص٢٦٤ بيروت ١٩٨٠

٢٨) محمد بنيس ظاهره الشعر المعاصر في المغرب ص٢٥٢ ط٢ ١٩٨٥

٢٩) انظر زكي مبارك المدائح النبوية ص١٨

٣٠) راجع شوقي ضيف تاريخ الادب العربي ج٢ العصر الاسلامي ص٨٥ مصر ط٦ .

٣١) الموازنة ص٢٤ .

٣٢) عمر ابن الفارض حياته وشعره ص٦٧ مكتبة كرم دمشق .

٣٣) راجع مخيمر صالح المدائح النبوية بين الصرصري والبوصيري ص٣١٢

٣٤) اثر المدائح النبوية في البلاغة العربية المورد م٩ ٤٤ ص٤٣

٣٥) اولمان ستيفن - دور الكلمة في اللغة ص٨١ ترجمة د . كمال بشير القاهرة ١٩٧٥ .

٣٦) سر الفصاحة ص٥٤ شرح وتصحيح عبد العال الصعيدي مصر ١٩٦٩ .

٣٧) د . محمود فاخوري موسيقى الشعر العربي ص٦٥ دمشق ١٩٨١

٣٨) المصدر نفسه ص٦٣ .

٣٩) موسيقى الشعر ص٣٢٦ ط٢ مصر ١٩٦٥

٤٠) حسام سعيد النعيمي الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني ص ٣٢٣ بغداد ١٩٨٠

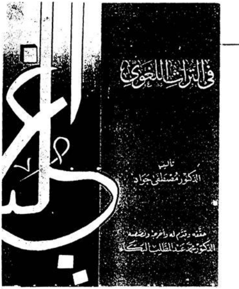
٤١) راجع عبد الكريم حسن الموضوعية البنيوية / الفصل الاول ص٣١ وما بعدها بيروت ١٩٨٣ .

٤٢) الموازنة بين الشعراء ص١٨٥ مصدر سابق .

٤٣) شرح البردة ص١٨ مصدر سابق .

٤٤) الموازنة بين الشعراء ص١٨٤ مصدر سابق .

٤٥) بردة البوصيري قراءة ادبية وفلكلورية ص١١ .



في التراث اللغوي

تاليف

د . مصطفى جواد

حققه وقدّم له وأخرجه ونصّصه

الدكتور محمد عبد المطلب البكّاء

دار الشؤون الثقافية ـ بغداد ١٩٩٨ م

عرض وتقديم :
أنور عبد الحميد الناصري

من الكتب الجليلة الفائدة ، الغزيرة النفع ، الضخمة (شكلاً ومضموناً) . كتاب « في التراث اللغوي » تاليف الدكتور العالم المؤرخ اللغوي مصطفى جواد ، وتحقيق الدكتور محمد عبد المطلب البكّاء ،نشرته دار الشؤون الثقافية العامة، ببغداد في اواخر سنة ١٩٩٨ .

وليس الكتاب على ضخامته (اذ يبلغ عدد صفحاته حوالى ستمائة صفحة) من الكتب التي يلم بها القاريء إلماماً سريعاً ، او يمر عليها الباحث مرور الكرام (كما يقولون) وانما يحتاج كلاهما وربما حتى (مستعرضه) الى دراسته او الوقوف عنده موقف (المستوعب) او (المستزيد) من معارفه ومقاصده وثروته اللغوية المتناثرة : نقداً وتصحيحاً ، وايضاحاً وتوضيحاً .

وقبل ان آخذك سيدي القاريء في رحلة إستعراضية ، ماتعة ونافعة ، مع الكتاب ، اود ان اذكرك ان المؤلف الدكتور مصطفى جواد الذي طبقت مكانته المجامع اللغوية ، من الافذاذ القلائل الذين آمنوا بحب العربية ، واخلصوا في حبهم لها ، وشغفهم بها ، حتى صار (إماماً) في تعقب الخطا و (اصطياده) ، لتوجيه كاتبه الى الصواب ، ومن ثمة توجيه الناشئة والمنشئين والكتاب الى الرأي السديد في النحو والاشتقاق واستعمالات الحروف والصفات والاسماء ... وغير ذلك مما يقوّم القلم واللسان ..

فعلّ الرجل هذا منذ ريعان شبابه وبداية رحلته العلمية يوم قدمته مجلة لغة العرب الى قرائها سنة ١٩٢٨ بقولها « شاب شغوف بلغة العرب ، معروف بميله الى الادب » .

والكتاب الذي بين ايدينا ، يعد جزءاً ثالثاً للجزءين اللذين تضمنا بعض مقالاته التي نشرت في المجلات العراقية والعربية ، وجمعها الاستاذان عبد الحميد العلوجي ومحمد جميل شلش ، وطلعا بها على الناس بكتابين ضخمين تحت عنوان « في التراث العربي » نشر الاول سنة ١٩٧٠ والثاني في ١٩٧٩ .

اما المحقق جامع مقالات هذا الكتاب فهو الدكتور محمد عبد المطلب البكّاء ، احد طلاب الدكتور مصطفى ، اعجب باستاذه ... وحفظ جميله فاراد أن يفي حقه فاختار (أولاً) موضوعاً لدراسته للحصول على شهادة الماجستير ، من كلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة والتي كانت بعنوان « مصطفى جواد وجهوده اللغوية ، ثم تابع بجهده جهود استاذه » فكان كتابه : « مصطفى جواد : حياته ومنزلته العلمية » بغداد ـ دار الشؤون الثقافية ١٩٩٢ م ، وفيه ايضاح متكامل لجهد مصطفى جواد ومنهجه في اللغة والتاريخ والادب والخطط وتحقيق النصوص بعدها جاء ليثري المكتبة العربية بكتابه هذا ....

وقد احاطنا الدكتور البكّاء بتقرير موجز ، مركز فقال « هذا الكتاب رحلة جهدين ، جهد مصطفى جواد الذي اتعب الغابرين والمعاصرين ، ببحثه ونقاشه ودراساته ، وجهد المتابع الدارس لاثاره اللغوية وجهوده فيها » .

حقاً انهما جهدان مرموقان جديران بالاعجاب والشكر والتقدير ،

ولئن كان من وكدي وغرضي ان استعرض بعد قليل جهد الاول ، فقد رأيت ان يكون محطي الاول قبل ذلك شيئاً من الاستقراء السريع للمقدمة النفيسة التي صدّر بها الدكتور البكاء (ما حققه وقدم له واخرجه ونصصه) من جهود الاستاذ مصطفى جواد .

ودونك مقدمة المحقق ، والنتائج العشر التي استوحاها او

توصل اليها ـ بدراسته المتانية الواسعة ـ لتدرك الجهد الجهيد ، والحرص الشديد والعكوف والحماس المتواصلين لإنجاز مهمته ـ ولا احجم عن وصفها ـ بالشاقة ، على وجه يليق باشواط الرحلة المكتملة الراقية مع آثار مصطفى جواد والنحوية منها بوجه خاص ....

الدكتور البكّاء اهل لما انجز ، وان الشكر اقل ما يقدم او يقال له فليس هيناً ان ينهض ويتشجع ويتعقّب ويجمع ويبوب ـ مع الاضافة والشروح ـ ما تناثر وتفرق من منشورات هذا العالم ـ وما اكثرها وما اكثر اختلاف زمانها ومكانها ـ .

لقد كان هكذا ، فشكراً خالصاً للاديب النحوي الدكتور البكّاء على (ثمرته اليانعة) التي هي غذاء الفكر و (طيب القلب ، وزوح الصدور)

وأسير الآن الى المحط الثاني ، وهو كتاب الاستاذ مصطفى جواد

.... الذي استعرضه الان ... الكتاب في قسمين : الاول : الدراسات اللغوية ، وهي الدراسات التي كتبها في اللغة وعلومها ، وما اقترحه في تيسير طرق تدريسها وتذليل مشكلاتها وما اقترحه من قواعد جديدة لها .

والثاني : يتضمن جملة من المقالات في النقد والتصويب والتعقيب والاستدراك »

اول ما نقرأ في القسم الاول « ولا سيما العصرية » التي اختلف علماء العربية في الاسم الذي بعدها فاجازوا رفعه ونصبه واحياناً جره ، وعد ذلك اضطراباً « لالباب الطلاب والكتاب واغتراب عن الصواب » واقترح السير على مذهب واحد لان التبلبل لا خير فيه ، ودحض حجج المتبلبلين والمتناقضين .

ثم يعقبه عنوان « اللغة العامية العراقية »ثم ثان وثالث عن الموضوع نفسه وفصل فيه حول قلب بعض حروف اسم الفاعل وما يشتقون منه وكيفية استعمالهم اياه ودرس صيغه ، ثم فعل ذلك في اسم المفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل .

وبعد ذلك ياتينا عنوان ، « كيفية اصلاح العربية » تطرق فيه الى اضطراب العلماء وما يؤلفون من كتب ينقض بعضها بعضاً ، وقدم أمثلة على ذلك وعلى (التعابير المغلوطة فيها) ثم اقترح احد عشر مقترحاً حول تدريسها والتأليف بها .

ثم يوافينا عنوان (القواعد الجديدة في العربية) ويتبعه عنوان مثله ثم ثالث ايضاً مما يقترحه من صياغات .

ثم يطالعنا عنوان « مشكلات اللغة العربية وحلها » فنطلع على مقترحاته حول زيادة ثرواتها بالعبارات الاجنبية التي لا تختلف عن الاصول العربية .

ثم ياتينا عنوان « النسبة في العربية » والتي تسمى (باب الاضافة) ثم يعقبه عنوان « كيف ندّرس العربية » ثم مثالان يبحثان في الدواء والعلاج تحت عنوان « ضعف اللغة العربية في المدارس » . وتتوالى العنوانات « القول الناجع في الغلط الشائع » وهو مقال طويل يؤكد فيه ان الحروف كالمفاصل في الاجساد فيها تتحرك وتتصرف ولا حياة الا بالحركة والتصرف ويستطرد الى الاستعمالات الصحيحة للحروف وبخاصة (على) و (عن) .

ثم يواجهنا عنوان « النحو الكوفي وفائدته في تيسير العربية » وكيف رد البصريين في موضوع (ظن) واخواتها .

ثم يليه عنوان « استعمال بعض » وهل بعض الشيء جزء منه قليل ، وهل البعض من شيء او اشياء ؟ وهل البعض جزء اعظم من الباقي ؟ ! الى اخر الاراء ثم يتبعه عنوان « مبحث في سلامة العربية » ويتبعه عنوان مثله في تفصيل رائق وردود مفحمة مع استعمالات لشتى المصادر والصفات وقد استغرق العنوانان اكثر من خمسين صفحة .

ثم تاتينا ثلاث مقالات تحت عنوان « اقول في المقول » لا تخرج في مبناها عما اشار اليه من اوهام الكتاب والنقاد وهكذا في عنوان « يقال » و « اراء وتعليقات » و « آراء وأنباء » ثم ياتي القسم الرابع ليتمم الثلاثة بعنوان « مبحث في سلامة اللغة العربية » وهو يبحث في كلمة « فوضى » واصلها واستعمالها .

اما العنوان الذي بعده فهو « دراسة المعجمات اللغوية ـ المصباح المنير ـ ومارآه « عيباً » او « استدراكاً » . في بعض مواده ، وفعل الامر نفسه مع « لسان العرب » و « المنجد »

وتتوالى العنوانات : « وسائل النهوض باللغة العربية وتيسير قواعدها » التي « ما تزال عسيرة الحل ، صعبة العلاج » ويقدر ان اولى المشكلات هي « مشكلة المصطلحات » وان « مشكلة الصرف » كبرى مشكلاتها . ويتطرق الى ما اقره المجمع العلمي اللغوي المصري ، في غير ذلك من المشكلات ، وما يقترحه من حلول .

ثم نصل الى عنوان « اثر التضعيف في تطور العربية والابدال الذي غفل عنه علماء اللغة » ويعقبه « معجمي المستدرك »الذي تحدث فيه عن معجمه من المستدركات وما حوى من الشواهد اللغوية النادرة والنكت النحوية الغابرة والدقائق الصرفية ... والذي ما يزال في « المسودة » ...

ثم ينتهي القسم الاول بمحاضرة بعنوان « مقترحات ضرورية في قواعد اللغة العربية » ويليها « ن والقلم وما يسطرون ـ بحث في اسرار الحروف العربية المعجمية » وبخاصة النون الذي « هو اكثر حروف المعجم افادة في تكوين اللغة »

اما القسم الثاني وهو « في النقد والتصويب والتعقيب والاستدراك » وهنا سانقل اليك سيدي القاريء اهم عنوانات هذا القسم ، وهي عنوانات واضحة المقاصد ولا تحتاج الى ايضاح الا في القليل النادر ، هذه هي : « في بعض المسائل النحوية : فلتة من فلتات النحويين ، غلط الاعلام في تعريف

الادغام ، فوائد لغوية : فلتة لجلال الدين السيوطي ، فلتة لابن عقيل في شرح الالفية ثلتة للشيخ مصطفى الغلاييني وقد ختم الدكتور تصحيحه بقوله « والغلطات اللغوية فظيعة ولا سيما الاغلاط اللغوية في كتب لغوية » ثم عنوان « فصلاً عن » وطائل ولا طائل ،وحصر الماضي والمضارع بـ(إلا) وحذف الخبر بعد حيث ... ومتى يستوي المذكر والمؤنث في اسم التفضيل ؟ إذ ما اسم لا حرف ... الباء بعد اذا الفجائية ... وغلط النحويين في التسوية بين العامل وعلامة الاعراب ، ومنع والافعال التي تنصب مفعولين ... ونقد ورد في اعمال جمع التكسير ... والاوهام الشائعة ... وهي من باب (قل ولا تقل) التي اكثر الدكتور من ذكرها ... وفوائد لغوية ... فخصوية الارض ... ليست عربية مسموعة والصواب « الخِصْب » وكلا فلان وفلان ... والصواب كلا الرجلين لان كلا (لا تضاف الا الى المثنى لفظاً او معنى ... وهكذا تمضي المقالات « لان السكوت على انحلال هذه اللغة الكريمة من شان اعداء العرب ... وقد سرى الخطأ الى كثير من المحترفين بالتعليم فافسد كلام مدرسي العربية ... » « ولا تقل اثر عليه تاثيراً .. ولكن قل « أثر فيه تاثيراً .... » ومثله « يؤخذ عليه شيء من الفوضى في الترتيب » قلنا : والفوضى جمع لا مفرد ووصف لا اسم جامد فالفوضى كالمرضى والقتلى..... » و « يقال الايجار بمعنى الاكراء ولا يقال التاجير ... » و « تكلم عليه لا عنه » و « فلان مفتن لا متفنن » و « اوهام مجلة المجمع العلمي العربي » وغير ذلك ... وذلك ... وعلى هذا يجب ان يقال « السكة الحديد » لا « السكة الحديدية » ويختتم القسم الثاني « بملحوظات على التقارير الاولى للجنة الثقافية التحضيرية في امانة الجامعة العربية » وهو مقال نشر في ١٩٤٧ .

وعندي ثلاث ملاحظات ارجو ان اتجاسر واذكرها على كتاب هذا اللغوي الشهير مصطفى جواد :

الملاحظة الاولى : قول الدكتور في ص ١٤ « تبرير هذا التقدير » والذي اعلمه ان « بزره » زكاه ، نسبة الى البر ، وان شاع استعمالها بمعنى « سوغ » ولا ادري كيف وقع مصطفى جواد بهذا الوهم .

الملاحظة الثانية : يفتقر اسلوب مصطفى جواد الى الاشراق والطلاوة ، وهو ان كان ناصع البيان الا انه يخلو من التعبير الرشيق .

الملاحظة الثالثة : قسوة نقده ، فكانه يحمل سيفاً يشهره بوجه كل من ينقده وربما جرح به او شج به رأس كل من يتجرأ على مقارفة الخطأ والزلل .

فيقول مثلاً « وهو من الجهلة المغرورين » و « قال ثرثار خبائد » و « قال احد الذين لم يتعلموا العربية » وقال « حامل يراعة مرضوضة » ولا عجب اذا جعل عنوان احدى مقالاته « ان كنت ريحاً فقد لاقيت اعصاراً »

يشق عليّ ان يتهيا او يتراءى للقاريء انني قصدت بملاحظاتي ان استهجن او اقلل من سلامة منهج الدكتور مصطفى جواد في تتبعه لاوهام الكتاب ، والتنبيه الى اخطائهم واغلاطهم (لفظاً ومعنى) .

ابادر الى القول ان ليس في فكري وخلقي ان اذهب هذا المذهب لسببين : الاول انني لا ولن املك القدرة في مثل هذا الاسهام غير البصير ، والثاني لانني معجب بالرجل الذي كان في طليعة الذين كان حظي من الانتفاع بعلمهم كثيراً .

كما أن اخشى ما أخشاه ان يظن احدهم او يفسر او ينحرف بقصدي في افتقار اسلوبه الى الطلاوة انني اردت التدليل على عيب او هنة فيه . وما اردت شيئاً من ذلك قط ، وانما اردت ان اقول ان (الفاظه قوالب لمعانيه) وان غرض اسلوبه (الفائدة وحدها) و (اداء المطلوب بلغة سليمة) من غير فن او متعة او جمال او نشوة . و (الفوارق هي الفوارق بين التعليم والارشاد والشاعرية والانشاء) ولا سبيل الى قرن (الفكر بالذوق) و (العقل بالجمال) و (الدلالة بالابداع) .

اما (عتوه وغلوه) في النقد ، فالظاهرة التي يعرفها العارفون ان الاستاذ مصطفى جواد كان ينطلق عن حرص شديد ـ وتطرف لا مزيد عليه ـ على سلامة اللغة العربية والذود عن تراث قواعدها ، ومن كان هذا شانه فانه لا يغضي عما وعمن يشينها او يعبث بها .

ولعل الهداية الى الحق او حمايته من الضلال تحتاجان احياناً الى تطبيق (العصا لمن عصى) .

أما صبابة الزق ، فهي قولي ان موجة التصحيح اللغوي ، التي أقام قائمتها الدكتور مصطفى جواد ، وكادت تغرق الكثير من الكتاب والمؤلفين والادباء والشعراء ، فقد ضاقت دائرتها ، فلم تثمن ولم تلق تجاوباً او اعتزازاً او عناية او ثناء ـ عند بعضهم ـ .

فقد جاء في كتاب (الادب المعاصر في العراق ـ تاليف الاستاذ عباس العزاوي) (مخطوط في مكتبة المجمع العلمي العراقي) ما نصه : « مصطفى جواد » .

« وجل ما يؤاخذ به هو وامثاله من رجال اللغة ، ان عملهم هذا غير مثمر من جراء انه نقد كتاب بعينه ، وهي محدودة ، وغالباً تكرار لما جاء ، ومثل هذه الكتب لا تكون مرجعاً ، وله نشريات بعنوان (قل ولا تقل) وفيها تصحيحات لا نقطع بصحتها جميعاً » .

وقول العزاوي هذا قد يجرني الى موضوع جديد ، او قراءة ثانية للكتاب أتناول فيها « النقد اللغوي » وبعض مفاهيم النقد مع شيء من النظر في طرق النقد وبواعثه ، لاصل الى موضوع الاختلاف في الآراء وهل « المعنى اشرف من اللفظ ، ام اللفظ اوضح واشرف من المعنى » .

وعسى ان يتاح لي ذلك .

ورحم الله الاستاذ مصطفى جواد ، النحوي ، الصرفي الذي شب وشاب على حب العربية والتعصب لقواعدها .

أخبار التراث العربي

اعداد : حسن عريبي الخالدي

* ابن رواحة الحموي الشاعر الشهيد حياته وشعره ـ سعود عبد الجابر مجلة / الاستاذ (بغداد) العدد ١٣ (١٤١٩ ـ ١٩٩٩) ١٢٠ ـ ١٤٩ .

* أخبار جميل بثينة ـ جمع وتحقيق د : صباح نوري المرزوق مجلة كلية المعلمين (بغداد) العدد ١٦ ، السنة السادسة (١٤١٩ ـ ١٩٩٩) ٢٢٣ ـ ٢٤٦

* بتحقيق محمود حسن نصار صدر كتاب اسماء المدلسين ـ للسيوطي (ت ٩١١ هـ) عن دار الجبل في بيروت، عام ١٤١٩ ـ ١٩٩٩

* اضافات اخرى الى كتاب (شعراء عباسيون) ـ محمد يحيى زين الدين مجلة مجمع اللغة العربية الاردني (عمان) العدد ٥٥ ، السنة ٢٢ (١٤١٨ ـ ١٤١٩ / ١٩٩٨) ٢١٧ ـ ٢٣٢ وقد اشتمل المقال على ما فات غوستاف فون عرو بناوم من اشعار مطيع بن إياس وسلم الخاسر وأبي الشمقمق .



* صدر عن كلية الدعوة الاسلامية في طرابلس (ليبيا) كتاب اعمال ندوة التواصل الثقافي بين اقطار المغرب العربي تنقلات العلماء والكتب وقد راجع البحوث وقدم لها د . عبد الحميد عبد الله الهرامة ، ويقع الكتاب في ٦٦٨ صفحة ونشر عام ١٩٩٨

* صدر عن دار الجيل في بيروت كتاب الفاظ الشمول والعموم للمرزوقي (ت ٤٢١ هـ)تحقيق المرحوم د . خليل ابراهيم العطية عام ١٤١٩ ـ ١٩٩٩

* صدر عن دار الجيل في بيروت ايضاً كتاب الالقاب لابن الفرضي الاندلسي (ت ٤٠٣ هـ) تحقيق د : محمد زينهم عام ١٤١٩ ـ ١٩٩٩

* عن دار الجيل في بيروت صدر كتاب امالي ابن الحاجب النحوي (ت ٦٤٦ هـ) وقد حققه د . فخر صالح قدورة ، عام ١٤١٩ ـ ١٩٩٩

* الامام شمس الدين بن الجزري فهرس مؤلفاته ومن ترجم له (٧٥٠ ـ ٨٣٣ هـ / ١٣٥٠ ـ ١٤٢٥) اعداد : محمد مطيع حافظ صدرت طبعته الاولى عن مركز جمعه الماجد للثقافة والتراث العربي في دبي وصدر عام ١٩٩٥ .

× صدر في مجلة النشريات الاسلامية لجمعية المستشرقين الالمانية كتاب انساب الاشراف للبلاذري احمد بن يحيى (ت ٢٧٩ هـ) القسم الاول بتحقيق د . ماهر جرار وطبع في بيروت عام ١٩٩٧



* كما نشر القسم الثاني من الجزء السادس منه بتحقيق د . خليل عثافة في القدس

* بلال بن جرير الخطفي حياته وشعره (ت ١٥٠ هـ)جمع وتحقيق: عبد المجيد محمد الاسداوي نشر في مجلة العرب في الرياض الجزء ١١ ـ ١٢ ، السنة ٣٣ (١٤١٩ ـ ١٩٩٨)صفحة ٧٧١ ـ ٧٨٠ .

* صدر في دمشق كتاب تاريخ مدينة دمشق ـ لابن عساكر الدمشقي المؤرخ الشهير (٤٩٩ ـ ٥٧١ هـ) بتحقيق ودراسة محب الدين ابي سعيد عمر بن غرامة العمروي في ١ ـ ٧٠ جزءاً ، عام ١٤١٨ ـ ١٩٩٨ وهي اول نشرة تامة للكتاب ـ فيما نعلم ـ وهو من اكبر كتب التواريخ المحلية (تواريخ المدن) على الاطلاق وقد نشر منه سابقاً اكثر من عشرين جزءاً بتحقيق محققين مختلفين وكان العمل فيه يسير ببطء شديد جداً الى ان يسر الله جلت قدرته طبعه تاماً

* في جملة منشورات معهد مخطوطات العربية بالقاهرة صدر كتاب التجارب العربية في فهرسة المخطوطات تنسيق وتحرير فيصل الحفيان وطبعته دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع عام ١٤١٨ ـ ١٩٩٨ ويقع الكتاب في ٥٠٤ ص واشتمل على بحوث ندوة قضايا المخطوطات التي عقدت في معهد المخطوطات العربية وقد خص الكتاب تجارب الفهرسة في الاقطار العربية وبعض دور النشر بالدراسة والبحث الرصين .



* عن دار المغرب العربي في تونس صدر عام ١٩٩٨ كتاب (حصاد العمر) لعلامة تونس الاستاذ (ابو القاسم محمد كرو) وقد وقع في ستة مجلدات ضخام اشتملت على كثير من كتبه ومباحثه ودراساته ومحاضراته في الصحف والمجلات المختلفة خلال نصف قرن من الزمان . وقد نشر في حلة قشيبة جميلة جداً وتجليد فاخر

* الخط العربي والزخرفة الاسلامية (قيم ومفاهيم) ـ محمود شكر الجبوري ط ـ ١ ، اربد (الاردن) دار الامل للنشر والتوزيع ، ـ ١٩٩٨ ، ٢٤٢ ص

* صدر عن دار المغرب في بيروت، كتاب خلق الانسان للاسكافي الخطيب محمد بن عبد الله (ت ٤٢٠ هـ) تحقيق خضر عداد العكل . عام ١٤١٩ ـ ١٩٩٩ .

* ديوان ابراهيم بن سهل الاشبيلي (ت ٦٤٣ هـ) حققه ورتبه د : محمد فرج دغيم ، صدرت طبعته الاولى عن دار المغرب الاسلامي في بيروت عام ١٩٩٨ ووقع في ٥٢١ ص واشتمل

الديوان على الدراسة له ونص الديوان والفهارس الفنية المفصلة

* نشر في عمان كتاب / رسالتان في لغة القرآن ١ ـ مسائل في اعراب القرآن لابن هشام الانصاري النحوي (ت ٧٦١هـ) ٢ ـ رسالة في تحقيق التغليب لابن كمال باشا (ت ٩٤٠ هـ) تقديم وتحقيق د . صاحب جعفر ابو جناح ، ط ـ ١ ، عمان ، دار الفكر للنشر والتوزيع عام ١٤١٨ ـ ١٩٩٨ في ١٣١ ص

* صدر عن دار الجيل في بيروت كتاب كشف النقاب عن الاسماء والالقاب ـ لابن الجوزي المؤرخ البغدادي عبد الرحمن بن علي (ت ٥٩٧ هـ) بتحقيق د : ابراهيم السامرائي عام ١٤١٩ ـ ١٩٩٩



* اللباب في علل البناء والاعراب ـ للعكبري النحوي عبد الله بن الحسين (ت ٦١٦ هـ) صدر بتحقيق د : غازي مختار طليمات ، و د . عبد الاله نبهان وتولت نشره ادارة مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث في دبي وقامت على طبعه دار الفكر ودار الفكر المعاصر في دمشق وبيروت ويقع في ١ ـ ٢ ج عداد صفحاتهما حوالي ١٢٠٠ صفحة اشتمل الجزء الثاني منه على الفهارس الفنية المفصلة واحتجن الجزء الاول منه دراسة عن المؤلف والكتاب وصدر عام ١٤١٨ ـ ١٩٩٨

* صدر عن دار المفيد في بيروت كتاب مالك بن الحارث الاشتر ، سيرته وادبه ـ بقلم الاستاذ : مهدي عبد الحسين النجم ونشر عام ١٩٩٨ في ١٠٠ ص

* محرز بن المكعبر الضبي : سيرته وشعره ـ بقلم : عبد اللطيف حمودي الطائي نشر في مجلة العرب (الرياض) العدد ١٦ ، السنة ٣٤ (١٤١٩ ـ ١٩٩٩) ٢٤٧ ـ ٢٥٦

* المحكم والمحيط الاعظم في اللغة ـ لابن سيدة الاندلسي (ت ٤٥٨) صدر الجزء (١١) منه عن معهد المخطوطات العربية في القاهرة وطبع دار هجر للطباعة والنشر وقد حققه مصطفى حجازي وعبد العزيز ابراهيم ونشر عام ١٤١٩ ـ ١٩٩٨ في ٣٠٥ ص اشتملت الصفحات ٢٩٨ ـ ٣٠٥ على فهرس المواد اللغوية

* مخطوطة كتاب المثالب لابن الكلبي « دراسة للكاتب والكتاب » ـ د : محسن غياض عجيل مجلة مجمع اللغة العربية الاردني (عمان) ٥٤٤ ، س ٢٢ (١٤١٨ ـ ١٩٩٨) ١٩١ ـ ٢١٢ .

* الوافي بالوفيات ـ للصفدي صلاح الدين خليل بن ايبك (ت ٧٦٤ هـ) الجزء التاسع والعشرون (يعقوب بن يوسف ـ

* موسوعة امثال العرب ـ اعداد اميل بديع يعقوب ، بيروت ، دار الجيل ، ١٤١٩ ـ ١٩٩٩ ١ ـ ٧ مج

* صدر عن دار الغرب الاسلامي في بيروت كتاب نهاية الراغب في شرح عروض ابن الحاجب ـ للاسنوي الشافعي جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن (ت ٧٧٢ هـ) حققه شعبان صالح ونشر عام ١٤١٩ ـ ١٩٩٩

* النهر الماد من البحر المحيط ـ لابي حيان النحوي الاندلسي (ت ٧٤٥ هـ) صدر بتحقيق د : عمر الاسعد وتولت نشره دار الجيل في بيروت عام ١٤١٩ ـ ١٩٩٩

يونس بن يوسف) حققه ماهر جرار في ٤٦٤ ص واشتمل على (٢٣٢ ترجمة) وقد صدر في بيروت في جملة مطبوعات المعهد الالماني للابحاث الشرقية ١٤١٩ ـ ١٩٩٨ وسيتم الكتاب في ١ ـ ٣٠ جزءاً والاجزاء ٢٧ و ٢٨ و ٣٠

* قيد الاعداد والتحقيق وهي على الترتيب بتحقيق انغريد ماينتوت وتحقيق ابراهيم شبوح وبينامين يوكش وبها يتم نشر الكتاب باكمله بعد زمن طويل من الشروع في نشره

* وجهة نظر اباضية في الفرق الاسلامية ـ د : نزار عبد اللطيف الحديثي مجلة المجمع العلمي العراقي (بغداد) الجزء الاول ، المجلد ٤٦ (١٤١٩ ـ ١٩٩٩) ٨٢ ـ ٩٩ وقد اشتمل على نص منتزع من (كشف الغمة الجامع لاخبار الامة) للازكوي



* صدر عن دار مكتبة بيروت ناشرون ، مجموعة معاجم تراثية منها : معجم تراثي في معرفة اصول الالفاظ هو : « غوامض الصحاح » لصلاح الدين خليل ابن أيبك الصفدي (٦٩٦ ـ ٧٦٤ هـ) حققه الدكتور عبد الاله نبهان . ومعجم غوامض الصحاح لا يعنى بغريب اللغة او حواشيها وانما بغموض الاشتقاق وصعوبة رد الكلمة المذكورة الى اصلها خصوصاً اذا كان الباحث غير متمرس بالتصريف وشعابه ومسالكه الوعرة ، ولذلك فإن الصفدي استخرج الابنية التي وجد فيها صعوبة في ردها الى اصولها ـ وأعاد ترتيبها على نسق جديد بحسب اوائل الحروف مع مراعاة الثواني والثوالث .

زود الصفدي معجمه بمقدمة في التصريف تحدث فيها عن الحروف الزائدة وحروف الابدال وحروف الحذف ... وهي مقدمة يجب ان يشتمل عليها كل معجم ، لانها مفتاح المعرفة للكشف فيه .

وقد عمل المحقق الدكتور عبد الاله نبهان على تقديم نسخة محققة تحقيقاً دقيقاً من خلال مقارنة نص « غوامض الصحاح »

بما ورد في معجم الصحاح وخرج ما يحتاج الى تخريج وتوسيع في التعليق على المفردات فجاء عمله إسهاماً فعلياً في بحث التراث العربي.

• ومعجم تراثي اخر في الدلالات غير الشائعة للألفاظ هو: « كتاب الملاحن لابي بكر محمد بن الحسن بن دريد الازدي (٢٢٣ ـ ٣٢١ هـ) حققه الدكتور عبد الاله نبهان أيضاً.

إبن دريد من ابرز اللغويين الذي صنفوا المعاجم ومن المع الرواة والادباء. ومن آثاره الضخمة معجم « الجمهرة » ومن آثاره الصغيرة الحجم الكبيرة القيمة معجم « الملاحن » ومصطلح الملاحن يعني الانزياح في استعمال لفظ معين عن الدلالة الشائعة بين الناس، الى دلالة معجمية اخرى لهذا اللفظ نفسه، لا يعرفها السامع، ولا يدرك معناها إلا بعد مراجعة المعجمات او بعد ان تفسر له، فكأنها لغز من الالغاز، وذلك لأن اللفظ ضمن التركيب المستعمل يحتمل معنيين او اكثر احداهما قريب وهو غير مقصود والاخر بعيد وهو المقصود.

اعتمد المحقق في انجازه على نسخ وطبعات عدة للكتاب، ودلل على الفروق، وقام بمقارنة مواده مادة مادة على ما ذكره ابن دريد في « الجمهرة » ثم قارن ما ورد في « الملاحن » بما ورد في « لسان العرب » لابن منظور فاتى « الملاحن » موثقاً بعرضه على معجمين.

كما قام الدكتور عبد الاله نبهان بتخريج الشواهد الشعرية وزود تحقيقه بتعليقات وشروح وذيله بفهارس للآيات القرآنية والاحاديث النبوية واللغة والشعر والاعلام والاقوام والجماعات والبلدان والمواضع، تيسيراً لتداوله وتقريباً لاستيعابه وتوفيراً لاهم قواعد تحقيق النصوص، بالمعنى العلمي الدقيق لعلم التحقيق.

• ومن المعاجم التراثية المهمة معجم « اساس اللغة » للامام العلامة جار الله محمود بن عمر الزمخشري وهو مرتب بحسب أول حروف الكلمة وثانيها وثالثها، ومن هنا ذيوع انتشاره وسهولة تداوله.

والمعجم مشهور ايضاً بتركيزه على الكلام الفصيح، وافراده المجازي عن الحقيقة، والكناية عن التصريح، اذ يبدأ بشرح المادة لغوياً، مركزاً على المعاني الحقيقية لها، ثم ينتقل الى المعاني المجازية، مكثراً من التعابير الاصطلاحية والسياقية والعادية، كل ذلك يأتي معززاً بالايات القرآنية والامثال والحكم والشعر. والادعية والامثلة الموضحة.

• وطبع ايضاً معجم « باب الاعراب عن لغة الاعراب » وهو معجم لغوي عام للعلامة جرمانوس فرحات (١٦٧٠ ـ ١٧٣٢ م) وقد حقق هذه الطبعة واستدرك عليها رشيد الدحداح

وضع جرمانوس هذا المعجم في بداية عصر النهضة، ليكون مرجعاً لغوياً عاماً في اللغة العربية، ثم اعتنى به وضبطه واستدرك عليه رُشيد الدحداح (١٨١٣ ـ ١٨٨٩ م) وسماه (باب إحكام الاعراب عن لغة الاعراب) هذا المعجم بالاساس اختصار للقاموس المحيط الذي وضعه الفيروز آبادي، وقد تخفف فيه فرحات مما قلّ تناقله وتداوله، ثم جاء رُشيد الدحاح فدقق وراجع وحقق وأصلح، فجمع خمس نسخ من باب الاعراب وقابل بينها وأزال تحريف النساخ حتى أمّن مخطوطة قدّر انها طبق ما حررها المؤلف واعتمد بالنسبة الى القاموس المحيط نسخة محكمة بالضبط وهي المطبوعة في الهند، وقارن وراجع كلمة كلمة، ناهيك بمراجع اخرى احتاج اليها، ليقدم عملاً اقرب ما يكون الى الصحة ... وقد سجل في مقدمته بياناً بانواع التغييرات مما يشير الى الامانة العلمية الضرورية.

• وصدر ايضاً معجم مطول للغة العربية ومصطلحاتها الحديثة في اكثر من جزء هو معجم « لغة العرب » للدكتور جورج قدري عبد المسيح.

إتبع المؤلف ترتيباً جذرياً في انشاء معجمه صوناً لطبيعة اللغة العربية التي تشكل الجذور فيها وحدات متماسكة؛ لكنه توسع في نظام الاحالة فراعى ما أصاب المواد من إعلال بالحذف والتعويض او من إبدال، فذكرها مرتين: مشروحة في بابها، محالة في صورتها

وقد اعتمد المؤلف على امهات المعاجم العربية الكبيرة والوسيطة والوجيزة العامة والمتخصصة ... واستخدام القياس لصياغة مواد جديدة تطبيقاً لقرار مجمع اللغة العربية القاضي بتكملة فروع مادة لغوية لم نذكر بقيتها ..

وتتبع نظاماً صارماً في ترتيب الافعال المجردة والمزيدة، الثلاثية والرباعية وكذلك الاسماء مما جعل الاطراد والاتساق والتسلسل سمات مميّزة ومتميّزة في آن واحد. ولم يكتف باعتماد انواع متعددة من التحديدات والشروح ليتوصل الى عرض الدلالات بصورة وافية بل لجأ الى شرح شبه موسوعي أو موسوعي إذا إقتضت ذلك طبيعة المادة

المعجم نفسه نهض على نظرة متكاملة الى اللغة والنحو، وعلى مبدأ الترتيب والربط خصوصاً في المجموعات التي تشكل « أسراً معنوية » بحيث اصبح وسيلة الى التثقيف وليس اداة للبحث عن المعنى المطلوب فحسب. وهو كما يقول ناشروه، حصيلة جهد خمسة عشر عاماً: بحثاً وتقييماً، غربلةً، ومقارنة، نقداً وتدقيقاً ...

المحتوى